



ÉTUDES CRITIQUES

SUR LA BIBLE

ANCIEN TESTAMENT

PAR

MICHEL NICOLAS

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE ET CORRIGÉE

(1. ed. 1862, 442 pp.



PARIS
MICHEL LÉVY FRÈRES, ÉDITEURS
RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15
A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

1869





ÉTUDES CRITIQUES

SUR LA BIBLE

— ANCIEN TESTAMENT —

INTRODUCTION

Les quatre Études qui composent ce volume sont unies par un lien étroit. Non-seulement elles se rapportent toutes au mosaïsme, mais encore elles se complètent, s'expliquent, et, en un certain sens, se servent mutuellement de preuves. Rapprochées les unes des autres, elles forment un tableau historique du mouvement des idées religieuses et morales au milieu de la famille d'Israël, depuis Moïse jus-

qu'au rétablissement de Jérusalem et du temple après le retour de la captivité de Babylone.

Ce mouvement a son point de départ, plus que cela, ses causes, dans la législation mosaïque, sans laquelle il est inexplicable, et cette législation, où la chercher, sinon dans le Pentateuque? Mais c'est un fait aujourd'hui incontestable que ce document, dans sa forme actuelle, n'est pas de la main de Moïse. Est-ce à dire cependant qu'il ne puisse fournir des données certaines sur l'œuvre du grand législateur des Hébreux? Pour savoir à quoi s'en tenir, il est nécessaire de le soumettre à un examen critique. C'est là ce que j'ai essayé de faire dans la première de ces quatre Études. Je pense y avoir montré, d'un côté que le Pentateuque est un recueil de pièces de provenances diverses qui, après avoir passé par différentes phases d'agrégation, n'ont reçu que plus tard la forme sous laquelle nous les possédons; mais, d'un autre côté, que plusieurs de ces pièces remontent à une époque antérieure à l'établissement des Israélites dans la terre de Canaan, et

nous permettent, par conséquent, de reconstruire, du moins dans leurs grandes lignes et dans leurs traits essentiels, les conceptions mosaïques.

La seconde est consacrée à l'exposition des principes religieux et sociaux par lesquels Moïse se proposa de donner à la famille d'Israël une idée plus pure de Dieu et un sentiment plus élevé de la vie morale, et en unissant ses diverses tribus en une confédération régulièrement organisée et régie par les mêmes lois, de les faire passer de l'état de pasteurs à celui d'agriculteurs. Je recherche les origines de ces principes et je discute les principales hypothèses qui ont été avancées sur ce sujet. Après quoi j'indique les applications les plus prochaines qui en furent faites par le législateur lui-même dans les institutions qui devaient être la charte des Hébreux.

Une comparaison attentive de ces institutions avec l'histoire du peuple d'Israël met, ce me semble, en une complète évidence, que ces institutions, ou du moins les plus essentielles d'entre elles, ne furent

jamais en vigueur parmi les Hébreux, et que le mosaïsme, dans ce qu'il a de fondamental, ne fut connu et adopté que d'une très-petite partie de la famille de Jacob, avant les derniers temps de la monarchie. Laissant de côté les idées de convention qu'on se fait d'ordinaire de l'histoire de ce peuple, et dont la raison se trouve en partie dans les fausses appréciations des écrivains juifs postérieurs à Esdras, j'ai essayé de rétablir, au moyen des livres bibliques eux-mêmes, plus sévèrement interrogés, la vérité historique, et j'espère avoir prouvé que le mosaïsme, repoussé dès son origine par la masse de la nation, longtemps méconnu et ignoré, ne pénétra en Israël que lentement, et que ce ne fut qu'après de longues luttes, dont j'ai marqué les traces dans les écrits prophétiques de l'Ancien Testament[1], qu'il triompha décidément, au moment que le royaume de Juda allait disparaître pour toujours sous les

[1] Dans la Bible hébraïque, les écrits prophétiques comprennent non-seulement les livres d'Esaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel et des douze petits Prophètes, mais encore ceux de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois.

coups des Chaldéens. Tel est l'objet de la troisième Étude.

La quatrième est relative aux Prophètes, dans lesquels il faut voir avant tout les avocats du mosaïsme dans le sein de la nation hébraïque, et les chefs et les directeurs du parti ou, comme je crois pouvoir l'appeler, de la petite Église qui se rattachait aux enseignements mosaïques. Ce fut grâce à leur persévérance, à leur courage, à leur dévouement, à leur enthousiasme religieux et moral, que les principes proclamés par Moïse ne périrent pas et finirent par triompher dans la maison d'Israël. Le prophétisme ne saurait être expliqué d'aucun autre point de vue. A ceux qui me reprocheraient de le rabaisser par cette explication, je me contenterai de répondre que les Prophètes ont bien d'autres titres à notre admiration et à notre reconnaissance, pour avoir sauvé le spiritualisme religieux et l'avoir légué au monde, que pour avoir opéré des miracles qui ne paraissent pas avoir produit une bien vive impression sur ceux qui en furent les témoins, et

prononcé des prédictions dont la vérité ne devait devenir manifeste que plusieurs siècles plus tard, et qui, par conséquent, ne pouvaient être ni intelligibles ni utiles à leurs contemporains.

Je crois avoir replacé l'histoire de la famille d'Israël dans son véritable jour. Je renvoie ceux qui me reprocheraient d'avoir forcé les couleurs, aux livres des Juges, de Samuel, des Rois et des Chroniques, et aux écrits des Prophètes. Qu'ils les interrogent en dehors de toute opinion préconçue, et j'ose espérer que, après cet examen, l'explication que je donne de l'histoire des Hébreux ne leur paraîtra pas dénuée de fondement et de vérité.

I

DES ORIGINES

ET

DE LA FORMATION DU PENTATEUQUE

On ne saurait douter qu'à partir de la restauration du temple et du culte par Néhémie et Esdras, les Juifs n'aient regardé les cinq livres de la loi comme l'œuvre de Moïse [1]. Ce serait cependant une erreur de croire que cette opinion eût le degré de précision dogmatique que lui ont donné plus tard les théologiens chrétiens, et qu'en rapportant le Pentateuque à leur grand législateur, les Juifs voulussent affirmer qu'il l'avait écrit de sa propre main depuis la première lettre jusqu'à la dernière. Moïse

[1] *Esdras*, IX, 10 et 11; *Marc*, XII, 19; *Luc*, XX, 28; *Jean*, I, 45; *Rom.*, X, 5.

était pour eux l'auteur des cinq livres de la loi, à peu près dans le même sens que nous disons que Napoléon Ier est l'auteur du Code français [1]. C'était, d'ailleurs, une tradition généralement reçue parmi les descendants d'Israël qu'Esdras avait été le restaurateur des écrits mosaïques, qui avaient souffert de grands dommages à la ruine du royaume de Juda, qui avaient même, selon d'autres, été complétements détruits [2].

Dans les premiers siècles de l'Église chrétienne, on n'attribuait pas une grande importance à la question de l'origine du Pentateuque. Saint Jérôme tenait pour indifférent qu'on le regardât comme l'œuvre de Moïse ou qu'on admît qu'Esdras l'avait retouché et remis en ordre [3]. Plus tard, ce fut une opinion générale qu'il était de la main du grand législateur des Hébreux. Il est inutile de faire remarquer que cette opinion ne fut pas le résultat de recherches historiques; elle naquit d'une sorte de crédulité populaire et naïve qui attribuait simplement les livres bibliques aux personnages dont ils portaient les noms. Les cinq livres de Moïse furent

[1] 1 *Rois*, II, 3; 2 *Rois*, XXIII, 25; *Esdras*, III, 2; 2 *Chronic.*, XXIII, 18.

[2] 4 *Esdras*, XIV, 21-26, 37-48; — Iren., *Adv. Hæres.*, III, 25. — Hieronim. *Adv. Helvid.*; — August., *De mirabil. script*, II, 23.

[3] *Sive Mosen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram ejusdem instauratorem operis, non recuso.* Hieronim. *Adv. Helvid.*

l'œuvre de Moïse, comme le livre de Josué l'œuvre de Josué, le livre d'Esdras l'œuvre d'Esdras lui-même. Il convient d'ajouter toutefois que cette croyance ne fut jamais un article de foi ; l'Église n'a rien décidé officiellement sur ce point, quoique en somme elle ait adopté implicitement cette croyance. Les protestants ont mis plus d'insistance que les catholiques à soutenir que Moïse est l'auteur du Pentateuque. C'était là une conséquence de leur théorie sur l'inspiration littérale des Saintes Écritures. C'est cependant du milieu d'eux que se sont élevés les premiers doutes sur l'opinion qui attribue au législateur hébreu la rédaction des cinq livres qui portent son nom.

§ 1.

Déjà, dans les premiers temps de la réforme, Carlstadt prétendait qu'on pouvait soutenir que Moïse n'était pas l'auteur du Pentateuque [1]; et environ un siècle après, Hobbes assurait que le Pentateuque semble avoir été écrit plutôt sur Moïse que par Moïse [2]. Les doutes grandirent avec l'esprit d'exa-

[1] *Defendi potest Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum.* Carlstadt, *De Can. scriptur.*

[2] *Videtur Pentateuchus potius de Mose quam a Mose scriptus.* Hobbes, *Leviath.*, cap. 33.

men. On fut frappé d'abord d'un fait dont on s'exagéra certainement la portée, mais qui ne laissait pas cependant d'être de grande conséquence à une époque où l'inspiration des livres saints était une croyance universellement reçue, du moins parmi les protestants. Ce fait, c'est que le Pentateuque, en un grand nombre de passages, a été surchargé et même modifié par des mains inconnues. Spinoza, un des premiers, fit remarquer que certains lieux y sont désignés, non par les noms qu'ils portaient du temps de Moïse, mais par des noms qu'ils ne reçurent que longtemps après. Ainsi il est dit dans la Genèse (xiv, 1) qu'Abraham poursuivit les ennemis jusqu'à Dan ; or, ce nom ne fut donné à la ville dont il est ici question qu'après la mort de Josué, comme nous l'apprend le livre des Juges (xviii, 29) [1]. D'autres fois on avait eu soin, en donnant le nom ancien, d'ajouter le nom moderne. Sara mourut, dit la Genèse (xxiii, 2) à Kirjath-Arbah, qui est Hébron [2]. Or, Kirjath-Arbah ne fut nommé Hébron que plusieurs siècles après Abraham [3].

Les récits du Pentateuque s'étendent parfois au delà des limites de la vie de Moïse. Sa mort et sa sépulture sont racontées dans un des livres dont on

[1] *Traité théologico-politique*, dans la traduction des *Œuvres de Spinoza*, par Em. Saisset, t. i, p. 188 et suiv.

[2] De même encore *Genèse*, xxv, 27.

[3] *Josué*, xiv, 15; *Genèse*, xiii. 18.

lui attribue la composition [1]. Dans quelques passages, il est parlé de lui comme d'un prophète qu'aucun autre n'a jamais égalé en Israël [2]. Ce sentiment et ces expressions supposent qu'un temps considérable s'était écoulé depuis qu'il avait quitté la terre des vivants. D'autres passages n'ont pu être écrits qu'après l'établissement de la monarchie dont ils font mention. Ainsi, la Genèse (XXXVI, 31) fait remarquer que les rois d'Édom dont il vient d'être donné le catalogue, vécurent avant qu'un roi régnât sur les enfants d'Israël. Dans d'autres encore, on marque qu'une ville antique existe encore [3]. D'autres enfin, donnent des explications historiques ou archéologiques de faits anciens [4], et trahissent ainsi des auteurs comparativement modernes.

A la rigueur, ces faits ne prouvent cependant qu'une chose : c'est que, comme la plupart des autres livres de l'antiquité, le Pentateuque a reçu des additions et a souffert des altérations de différents genres. Si tout se bornait là, il n'y aurait de compromis que la doctrine de l'inspiration absolue des livres saints, et rien n'empêcherait d'admettre que le fond général des écrits attribués communé-

[1] *Deutér.*, XXXIV, 1-8.
[2] *Deutér.*, XXXIV, 10.
[3] *Genèse*, XIX, 38; XXVI, 23; XXXV, 20; XLVII, 26; *Deutér.*, II, 22; XII, 14; X, 8; XXIX, 4; XXXIV, 6.
[4] *Genèse*, XII, 6; XIII, 7; XIV, 2, 7. 17; XXIII, 2; XXXII, 32; XXXV, 19; *Exode*, XVI, 36; *Deutér.*, III, 20.

ment à Moïse ne fût réellement son œuvre. Mais des difficultés bien autrement sérieuses s'élèvent contre cette opinion.

Déjà Spinoza avait fait remarquer « qu'un peu d'attention suffit pour faire voir que tout dans le Pentateuque, préceptes et récits, est écrit pêle-mêle et sans ordre; que la suite des temps n'y est pas observée; que les mêmes récits reviennent à plusieurs reprises[1] et souvent avec de graves différences[2]. »

A l'appui de cette observation, il avait cité quelques exemples[3], et, à vrai dire, il aurait pu en produire de beaucoup plus frappants[4], empruntés à des faits bien autrement considérables que ceux auxquels il s'arrêta. J'en mettrai deux sous les yeux du lecteur.

La révélation de la loi fondamentale, du Décalogue, est racontée de deux manières tout à fait différentes dans le même livre. D'après Exode xx, 1-17, l'Éternel prononce lui-même les dix commandements; d'après Exode xxiv, 12, et xxxi, 18, il les grave sur deux tables de pierre. Et comme si le rédacteur de l'Exode s'était douté que les futurs théologiens voudraient expliquer cette contradiction en

[1] Sur la répétition d'un même fait, Eichhorn, *Einleit. ins alt. Test.*, § 418.

[2] Spinoza, *Traite théolog.-politique*, dans *Œuv.*, t. I, p. 201.

[3] Spinoza, *ibid.*, t. I, p. 197 et 200.

[4] Comparez, entre autres, *Exode*, xxxiii, 7-10, et *Nombres*, ii, 2, 17.

prétendant que les deux récits se rapportent à deux faits différents, il a été au devant de ces explications erronées en déclarant lui-même que ce qui fut écrit sur les deux tables de pierre c'était les « articles de l'alliance, » c'est-à-dire les dix commandements [1].

Dira-t-on que Dieu donna d'abord à Moïse le Décalogue de vive voix, et qu'il le grava ensuite sur la pierre pour qu'il fût communiqué au peuple? Mais, après l'avoir entendu de la bouche de Dieu, Moïse descend de la montagne et le fait connaître à son tour aux Hébreux [2]. Voilà comment les dix commandements furent promulgués, d'après le chapitre XX de l'Exode. L'auteur des chapitres XXIV et XXXI du même livre ignore complétement ce fait; selon lui, le Décalogue fut promulgué d'une tout autre manière, et la preuve qu'il entend bien parler dans son récit d'une première révélation se trouve dans ces paroles qu'il met dans la bouche de Dieu : « Je te donnerai des tables de pierre, et la loi et les commandements pour les enseigner [3]. » On a donc ici deux narrations complétement différentes du même fait, d'un fait d'une importance majeure.

Il en est de même d'un événement plus considérable encore. Je veux parler de la création du monde et de celle de l'espèce humaine. La Genèse en donne

[1] *Exod.*, XXXIX, 28.
[2] *Ibid.*, XX, 29 et suiv.
[3] *Ibid.*, XXIV, 12

deux récits différents, ne s'accordant à peu près en rien [1]. D'après le premier, le monde et tout ce qu'il contient sont produits successivement dans l'espace de six jours, et la création de chacun des grands corps de la nature et de chacune des différentes espèces d'êtres est décrite séparément. Dans le second, il n'est plus question des six jours. Après une indication générale de la production du ciel et de la terre, il n'est fait mention, et encore fort succinctement, que de celle des plantes, il n'est rien dit de celle des animaux. L'homme et la femme sont créés à la fois d'après le premier, successivement d'après le second. Il n'est pas parlé du jardin d'Éden dans celui-là; celui-ci, au contraire, le décrit avec soin et le donne pour le séjour de nos premiers parents.

Ces faits et plusieurs autres tout à fait analogues sembleraient indiquer que le Pentateuque est plutôt un recueil de documents divers, ramassés en différents temps et en différents lieux, et réunis un peu arbitrairement, qu'un ouvrage conçu et exécuté par un rédacteur unique. Et tel a été, comme on le verra bientôt, la première opinion qui s'est présentée, quand on a commencé à faire des cinq livres mosaïques l'objet de sérieuses études critiques. Dans tous les cas, Spinoza crut pouvoir conclure des observations dont je viens de donner un aperçu, que le Pen-

[1] L'un *Genèse*, I, 1, — II, 3; et l'autre *Genèse*, II, 4, — III, 24.

tateuque, du moins tel qu'il est arrivé jusqu'à nous, ne peut pas être l'œuvre de Moïse.

Si le Pentateuque n'est pas de Moïse, quel auteur faut-il donc lui donner? « Je ne puis plus répondre ici d'une manière certaine, dit le célèbre philosophe juif; toutefois, je suis très-porté à croire que c'est Esdras [1]. » Les raisons sur lesquelles il fonde cette conjecture n'ont pas un grand poids; elles méconnaissent une foule de faits dont une critique plus prudente tiendra compte plus tard. Mais une conjecture qu'il fait en passant contribua peut-être à mettre sur la voie d'une explication plus satisfaisante [2]. Il croit que Moïse laissa plusieurs documents écrits, qui n'ont pas été insérés textuellement, selon lui, dans le Pentateuque, mais qui furent employés par celui qui le rédigea [3].

La conjecture de Spinoza fut reprise par Richard Simon [4]. Les éléments qui composent le Pentateuque

[1] Spinoza, *Traité théolog.-politique*, dans *Œuv.*, t. I, p. 195.

[2] Spinoza, *ibid.*, t. I, p. 190-193.

[3] Spinoza, *ibid.*, t. I, p. 191. Par une illusion inexplicable chez un esprit aussi judicieux, Spinoza incline à penser que l'un des écrits de Moïse, *le Livre des batailles de Jéhovah* (*Nombres*, XXI, 14), devint plus tard le fond du Deutéronome (*Œuvres*, t. I, p. 196). Il est hors de doute aujourd'hui que le Deutéronome porte tous les caractères d'un écrit des derniers temps du royaume de Juda, et que des cinq livres du *Pentateuque* il est celui qui contient le moins de documents véritablement antiques.

[4] Dans son célèbre ouvrage *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1678, in-4, réimprimé plusieurs fois, et traduit

sont, à ce qu'il croit, d'une antiquité reculée, et appartiennent les uns à Moïse lui-même, qui rédigea la plupart des lois, et les autres à des annalistes, que le législateur des Hébreux, à l'imitation de ce qui se faisait chez les Égyptiens, avait chargés de mettre par écrit le récit des événements les plus importants. Mais, dans sa forme actuelle, le Pentateuque n'est qu'une compilation très-postérieure de ces documents divers. Quand on cherche dans l'histoire des enfants d'Israël à quelle époque et par quelle main ces pièces antiques ont été réunies, on est forcé de descendre jusqu'après le retour de la captivité de Babylone, et on ne trouve aucun personnage qui remplisse mieux toutes les conditions voulues pour ce travail que le scribe Esdras. La tradition tout entière s'accorde à voir en lui le restaurateur du judaïsme et le véritable continuateur de l'œuvre de Moïse, ou, pour mieux dire, un second Moïse [1]. Le livre de Néhémie le désigne comme le possesseur du livre de la loi [2]; les légendes juives racontent qu'il lui fut réservé de le mettre en lumière [3]; enfin saint Jérôme, le plus savant des Pères de l'Église, ne trouve aucun inconvénient à le re-

en latin par Aubert de Versé, Paris, 1681, in-4. La meilleure édition est celle de Rotterdam, 1685, in-4.

[1] Voyez les passages du Talmud cités dans Rau, *De sinag. magna*, p. 31 et 89.

[2] *Néhémie*, VIII, 1 et 2.

[3] 4 Esdras, XIV, 19-22, 37-48. — *Othonis lexic. rabb.*, p. 175.

garder comme l'*instaurator Pentateuchi*[1]; et telle est l'opinion des anciens écrivains chrétiens[2].

Le médecin Astruc ouvrit une nouvelle voie à la critique du Pentateuque, en constatant le premier un fait de la plus haute importance. Il remarqua que dans certains passages de la Genèse, Dieu est constamment et exclusivement désigné par le mot *Elohim*, et dans d'autres par celui de *Jéhovah*. Il conclut de là que ces deux catégories de passages devaient provenir de deux sources différentes, et que chacune d'elles appartenait primitivement à un ouvrage distinct. Et comme il y a encore dans la Genèse un certain nombre de passages qui ne peuvent rentrer ni dans le document élohiste, ni dans le document jéhoviste, Astruc admit que le rédacteur de ce livre

[1] *Hieronymi opera*, ed. Martianay, t. IV, pars. 2, col. 134.

[2] « Les écritures sacrées des Juifs, dit Tertullien, qui avaient péri dans la prise de Jérusalem, par la main des Babyloniens, furent rétablies par Esdras, ainsi que l'atteste l'histoire. » *De habitu mulierum*, lib. 1, cap. 3. Irénée affirme que, sous l'inspiration divine, Esdras reproduisit tous les discours des anciens prophètes et rendit au peuple la loi donnée par Moïse, τούς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀναστάξασθαι λόγους, καί ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τήν διά Μωσέως νομοθεσίαν. *Contr. Hæres.*, lib. III, cap. 25, § 2. « Esdras rétablit, avec le secours de l'inspiration divine, le recueil des Saintes Écritures. » Clément d'Alex., *Strom.*, lib. I, cap. 21. *Esdras, Dei sacerdos, combustam a Chaldæis in archivis templi restituit legem*, dit un écrivain inconnu de la seconde moitié du septième siècle dans un ouvrage attribué pendant longtemps à saint Augustin. *De mirabilibus sacræ scripturæ*, lib. II, § 33, dans *Augustini opera*, Paris, Gaume, t. III, p. 2777, B.

avait eu à sa disposition d'autres pièces auxquelles il avait fait çà et là de légers emprunts. Il crut pouvoir distinguer jusqu'à douze documents différents, dont les deux principaux seraient le mémoire élohiste et le mémoire jéhoviste; les autres n'auraient fourni que des fragments très-peu considérables pour combler quelques lacunes des deux précédents. Ce système fut présenté dans un ouvrage intitulé : *Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (Bruxelles, 1753, in-12, de 525 pages).

C'est donc principalement du mémoire élohiste et du mémoire jéhoviste, qu'il convient de s'occuper. Le premier forme presque tout le corps de la Genèse; le second ne lui sert, pour ainsi dire, que de complément [1]. Astruc semble avoir entrevu qu'il pourrait bien en être des trois livres suivants comme de la Genèse; du moins il fait remarquer que les deux premiers chapitres de l'Exode se composent aussi du mémoire élohiste [2]. Il aurait été convenable d'examiner de plus près ces deux documents, d'étudier en quoi ils diffèrent, de rechercher quelle est l'origine de chacun d'eux. Astruc ne s'engagea point dans ces difficiles questions. Il se contenta, après

[1] *Conjectures sur les Mémoires*, etc., p. 316.
[2] *Ibid.*, p. 273-280.

avoir exposé son système, d'en faire valoir les avantages et de montrer avec quelle facilité il fait disparaître les objections de Spinoza. Les répétitions, le défaut d'ordre, le peu de liaison de la narration, tout cela est le fait des mémoires dont Moïse se servit. Et si l'on dit que le législateur des Hébreux aurait pu du moins fondre un peu mieux ces documents, Astruc se tire d'affaire par cette hypothèse que Moïse avait rangé en colonnes les différents mémoires qu'il avait recueillis, de manière à en faire ce qu'on pourrait appeler une concordance [1], et que les copistes postérieurs, au lieu de conserver cet arrangement, transcrivirent le tout *serie continua*, et détruisirent ainsi l'harmonie de l'ensemble [2].

Eichhorn adopta le système d'Astruc, et lui donna une forme plus scientifique, et en même temps un plus grand degré de précision [3]. Comme le médecin français, il crut que Moïse était l'auteur du Pentateuque, et qu'il l'avait composé en se servant de documents antérieurs, parmi lesquels l'écrit élohiste et l'écrit jéhoviste tenaient la première place. Ces deux pièces, il les soumit à un examen approfondi. Il montra qu'elles diffèrent non pas seulement par

[1] Astruc donne le spécimen de cette concordance des mémoires originaux, p. 446 et suiv.

[2] *Conjectures sur les Mémoires*, etc., p. 431 et suiv.

[3] Eichhorn, *Einleitung ins alte Testament*, § 416 et suiv. *Repertorium für biblische und morgenlænd. Litteratur*, t. V, 203 et suiv.

les mots caractéristiques qui y sont employés pour désigner Dieu, mais encore par le vocabulaire, par la phraséologie, par la nature même des conceptions. Ainsi, par exemple, dans le document jéhoviste, les décisions de Dieu sont exprimées soit comme des pensées qu'il conçoit, soit sous la forme de discours qu'il s'adresse à lui-même [1]; dans le document élohiste, elles sont présentées dans des conversations qu'il engage avec des hommes [2]. Les généalogies données par le premier sont faites à un point de vue géographique [3]; celles du second, à un point de vue chronologique [4]. L'un retrace l'histoire des inventions des arts utiles [5], et embrasse dans son cadre l'ensemble des nations connues; l'autre ne s'occupe que de l'histoire de la famille d'Israël [6]. Le document jéhoviste contient un grand nombre de chants [7]; le document élohiste ne présente rien de semblable.

Il n'est pas douteux que ces deux écrits ne soient d'auteurs différents; mais ce serait peine perdue que de chercher à déterminer à quels hommes il

[1] *Genèse*, VI, 6, 7; VIII, 21, 22.
[2] *Genèse*, VI, 13; IX, 8 et suiv.
[3] *Ibid.*, X.
[4] *Ibid.*, V et XI, 10-29, qui est la suite ou le complément de la généalogie du chap. V.
[5] *Ibid.*, IV, 17, 22; IX, 20-27; X, 8-9; XI, 2-9.
[6] *Ibid*, XI, 10 et suiv.
[7] *Ibid.*, IV, 23, 24; X, 9; IX, 25-27; XLIX.

faut les rapporter. Peut-on du moins en découvrir l'origine? Eichhorn se pose cette question; mais il avoue qu'elle n'a pas de solution pour lui. Les Hébreux avaient été en rapport avec les Chaldéens, les Phéniciens et les Égyptiens. Mais il n'est pas, ce lui semble, une seule ligne de ces deux pièces qui porte le caractère d'une origine chaldéenne ou égyptienne. Il pourrait bien en être autrement des Phéniciens. Peut-être est-ce à leurs traditions qu'a été empruntée la généalogie du chapitre x de la Genèse [1].

Eichhorn n'étend pas plus loin qu'Astruc l'emploi des deux documents élohiste et jéhoviste; il ne sait les retrouver que dans la Genèse et dans les deux premiers chapitres de l'Exode. Mais il insiste un peu plus que le médecin français sur la pièce qui forme les chapitres II, 4, — III, 24 de la Genèse. Cette pièce n'appartient en effet ni au document élohiste ni au jéhoviste; Dieu y est désigné constamment sous le nom composé de Jéhovah-Élohim. Contrairement à ce qu'on serait tenté d'admettre au premier abord, Eichhorn la tient pour plus ancienne que les deux autres, ou du moins que le document jéhoviste, et la raison qu'il en donne, c'est que l'auteur de ce dernier document l'a mise en tête de son ouvrage, et que la dénomination Jéhovah-Elohim donnée à Dieu, indiquant qu'elle n'est pas de sa

[1] Eichhorn, *Einleit. ins alt. Testam.*, § 422.

main, il faut en conclure qu'il la trouva toute rédigée, ou qu'il la détacha d'un ouvrage qui existait avant qu'il écrivît le sien [1].

Quoi qu'il en soit, c'est Moïse lui-même qui aurait mis en ordre ces différents écrits pour en composer la Genèse; c'est lui encore qui serait l'auteur des quatre autres livres du Pentateuque. Eichhorn accorde cependant que des additions se sont glissées plus tard dans le texte primitif, additions destinées soit à expliquer certains faits antiques, soit à en compléter le récit. La preuve capitale qu'il donne de l'authenticité de l'Exode, du Lévitique et des Nombres est tirée du caractère même de ces livres, qui nous offrent la forme d'ouvrages écrits par fragments, au moment même où venaient de s'accomplir les événements qu'ils racontent [2]. On y retrouve un journal de voyage; Moïse seul pouvait leur donner cette forme; un écrivain postérieur en aurait composé un ensemble mieux ordonné. Quant au Deutéronome, récapitulation de la loi, de qui pourrait-il être, si ce n'est de Moïse? Seulement le dernier chapitre a été ajouté comme un complément nécessaire par Josué ou par ses ordres.

Bien mieux qu'Eichhorn, J.-S. Vater sut féconder l'ingénieuse découverte d'Astruc. Le premier, il

[1] Eichhorn, *Einleitung ins alte Testam.*, § 422.

[2] On peut invoquer en faveur de cette hypothèse *Nombres*, XXXIII, 1 et 2.

montra que les documents jéhovistes et élohistes ne sont pas uniquement propres à la Genèse et aux deux premiers chapitres de l'Exode, mais qu'ils se retrouvent également dans les quatre premiers livres du Pentateuque. Il n'est pas disposé cependant à les considérer comme ayant formé dans le principe deux ouvrages spéciaux. Il les prend, au contraire, pour des traditions primitivement séparées et éparses, et formant deux séries parallèles en quelque sorte. Peut-être ont-elles pris naissance en des temps différents; peut-être appartiennent-elles à deux familles plus ou moins séparées dans l'origine. Dans tous les cas, elles se sont formées, les unes au sein d'un groupe d'hommes chez lesquels Elohim était le nom de Dieu, et les autres au milieu d'un autre groupe qui désignait Dieu par le nom de Jéhovah. Le fragment dans lequel Dieu porte le nom composé de Jéhovah-Élohim (*Genèse*, II, 4-III, 24) vient singulièrement compliquer la question. Mais Vater s'occupe moins à rechercher l'origine de ces traditions diverses qu'à en montrer les caractères distincts et à faire ressortir le défaut d'unité des livres dans la composition desquels elles sont entrées [1].

La Genèse est de tous les livres mosaïques celui qui est formé du plus grand nombre de pièces di-

[1] Vater, *Commentar über den Pentateuch*. Halle, 1805, 3 vol. in-8. La dernière moitié du troisième volume est consacrée aux recherches de Vater sur l'origine du Pentateuque.

verses, distinctes primitivement les unes des autres. Celui qui les réunit pour en composer ce livre ne fit guère que les juxtaposer. On en a la preuve dans les fréquentes répétitions qu'on y rencontre, dans la diversité, souvent même dans le défaut de concordance de plusieurs parties du récit, dans les titres des pièces diverses que le collecteur a laissés subsister en tête de chacune d'elles [1], dans la forme de la narration qui change de caractère avec chaque pièce, ici développée, là d'une concision extrême, sans autre raison sans doute que la nature du document qui était tout simplement copié à la suite d'un autre de nature bien différente, enfin dans les trois dénominations diverses de Dieu, qui indiquent évidemment des fragments pris à trois sources différentes [2].

L'Exode offre les mêmes caractères. On peut y suivre la différence des documents élohistes et des documents jéhovistes. Ces derniers cependant y dominent [3], et c'est à cette circonstance qu'il faut attribuer la plus grande uniformité de ton de ce livre, qui offre en général plus d'unité que la Genèse.

Le Lévitique est également composé de fragments divers. Il est d'autant plus facile de les reconnaître que les uns ont conservé les titres particuliers par

[1] *Genèse*, II, 4; V, 1; XXXVI, 1, etc.
[2] Vater, *Commentar zum Pentat.*, t. III, p. 241-438.
[3] Vater, *ibid.*, t. III, p. 440.

lesquels ils étaient primitivement désignés [1], et que les autres sont introduits par cette formule uniforme : « L'Éternel parla à Moïse en ces termes [2]. »

Le livre des Nombres est formé principalement de documents jéhovistes. Si l'on excepte les chapitres XXII, 2 — XXIV, 2-5, qui contiennent l'épisode de Balaam, Dieu y est désigné partout du nom de Jéhovah [3]. Le reste du livre, surtout les dix premiers chapitres, se compose de fragments encore plus détachés les uns des autres que ceux de la Genèse. Il arrive parfois qu'à quelques versets de distance seulement, le même fait est raconté de nouveau avec des différences presque insignifiantes [4].

Le Deutéronome présente plus de suite que les quatre livres précédents. Vater le décompose cependant en un certain nombre de parties dont il indique les caractères différents, soit quant au vocabulaire, soit quant à la phraséologie, soit quant au contenu lui-même [5]. Il relève, entre autres, dans ce livre un fait des plus curieux : c'est que le lieu dans lequel la loi fut donnée aux Israélites, y porte par-

[1] *Lévitique*, VII, 37 et 38; XXVI, 46; XXVII, 34.

[2] *Ibid.*, I, 1; VIII, 1; XII, 1; XIV, 1; XVI, 1; XVII, 1, etc. — Vater, *ibid.*, t. III, p. 449-451.

[3] Vater, *ibid.*, t. III, p. 478.

[4] *Nombres*, XIII, 31-34, et XIV, 6-10; XIV, 23 et 24, et XIV, 29 et 30; XXI, 11-20 et XXXIII, 44-49; XVI, 31-33, et XXVI, 10 et 11. — Vater, *Commentar zum Pentat.*, t. III, p. 452-457.

[5] Vater, *ibid.*, t. III, p. 458-464.

tout le nom d'Horeb, tandis que dans les trois livres précédents il est appelé constamment la montagne de Sinaï, excepté dans *Exode*, III, 1, XVII, 6 et XXXIII, 6, passages dans lesquels, d'ailleurs, il n'est nullement question de la promulgation de la loi [1].

Vater conclut, de sa longue et minutieuse analyse du Pentateuque, que les divers fragments qui sont entrés dans sa composition ont été réunis par un seul collecteur [2], qui, sans remanier les matériaux qu'il avait à sa disposition, se contenta de les juxtaposer dans un ordre chronologique. Il serait possible, cependant, que la Genèse fût d'une époque antérieure à celle des autres livres, et le Deutéronome d'un âge plus moderne que celui des quatre parties qui le précèdent. Mais Vater n'attache pas une grande importance à ces questions; et en somme il incline à n'admettre qu'un seul collecteur pour l'ensemble du Pentateuque [3].

Que plusieurs des pièces qui ont pris place dans ces livres soient de la main de Moïse, il est disposé à le reconnaître; mais ce n'est pas Moïse qui a recueilli les traditions qui forment le Pentateuque [4]. Ce recueil est certainement d'une époque bien moins reculée; l'existence n'en est attestée par des témoi-

[1] Vater, *Commentar zum Pentat*, t, III, p. 494.
[2] Vater, *ibid.*, t. III, p. 504.
[3] Vater, *ibid.*., t. III, p. 466-514
[4] Vater, *ibid.*, t. III. p. 673 et suiv.

gnages irrécusables que vers l'époque de la captivité de Babylone. Voudrait-on tirer du Pentateuque samaritain un argument en faveur de l'antiquité des livres mosaïques? Impossible, répond Vater; les Samaritains n'ont reçu le Pentateuque que peu de temps après la ruine du royaume de Juda, et peut-être même pendant l'exil [1]. Prétendrait-on prouver par l'autorité que la loi de Moïse possède aussitôt après le retour de la captivité, que le Pentateuque n'était pas alors un ouvrage de composition récente? Mais il n'est aucun fait historique, aucune induction légitime qu'on puisse invoquer pour déterminer l'époque à laquelle ce recueil a reçu sa forme définitive. Les probabilités sont toutes en faveur de l'opinion qui en place la formation vers les derniers temps du royaume de Juda; et à défaut de preuves positives, on ne peut en appeler qu'à des conjectures [2].

Je ne suivrai pas Vater dans sa réfutation des arguments par lesquels Eichhorn avait prétendu démontrer que le Pentateuque est l'œuvre de Moise. Ce serait un soin superflu, après le résumé que je viens de donner de ses vues sur cet ouvrage. Cette question est d'ailleurs déjà résolue sans doute dans l'esprit du lecteur, et je puis regarder comme admis

[1] Vater, *Commentar zum Pentat.*, t. III, p. 678.
[2] Vater, *ibid.*, t. III, p. 679-681.

qu'il est impossible de rapporter à Moïse la composition du Pentateuque, du moins dans sa forme actuelle.

La savante analyse de Vater avait poussé jusqu'à son point culminant l'opinion soutenue par Spinoza, que les livres mosaïques ne sont qu'un faisceau mal lié de fragments de provenances diverses. Ce résultat négatif ne pouvait être le dernier mot de la critique. On ne saurait cependant contester à Vater le mérite d'avoir livré à la science un fait dont il faudra toujours tenir compte, quoiqu'il ne l'ait pas lui-même saisi dans son véritable sens. Ce fait, c'est qu'une foule de pièces primitivement séparées ont été les matériaux premiers dont on a formé, sinon immédiatement les cinq livres mosaïques, du moins les documents qui ont servi à leur composition. Mais ces pièces sont-elles aussi diverses que Vater semble le croire? On ne peut le supposer, quand on voit qu'elles se rangent toutes en deux ou tout au plus en trois catégories. Et d'un autre côté, le lien qui les réunit n'est pas aussi lâche qu'il le prétend et ne consiste pas uniquement dans un ordre chronologique général. En effet, sans nier les répétitions fréquentes, les transpositions et tous les autres traits qu'on invoque d'ordinaire pour prouver le désordre qui règne dans ces livres, on ne peut méconnaître une marche régulière et une certaine ordonnance dans les diverses parties qui les composent.

Avec de Wette une nouvelle tendance commence à se dessiner dans la critique du Pentateuque. Il n'est plus besoin désormais de faire, si je puis ainsi dire, la dissection anatomique de ce recueil. Vater s'est acquitté de cette tâche ; on vient de voir avec quelle minutieuse exactitude. Il s'agit maintenant de soulever les voiles qui couvrent l'histoire de sa formation. Il n'y a plus de doute qu'il ne renferme une foule de pièces plus ou moins antiques. Mais comment ont-elles été réunies, et comment enfin de ce travail, qui a pu, qui a dû être multiple, est sorti le Pentateuque dans sa forme définitive? Telle est la question à résoudre.

De Wette admet qu'antérieurement à l'existence du Pentateuque, les Hébreux possédaient un ouvrage consacré à rappeler leur origine et les événements accomplis jusqu'au moment de leur établissement dans la terre de Chanaan. Cet ouvrage, qui forme le fond général de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, est celui qu'Astruc désignait sous le nom de Mémoire élohiste. Il avait sans doute été composé d'après des traditions d'un âge plus reculé.

Mais il n'était pas, comme on le suppose gratuitement, un assemblage incohérent de chants et de récits antiques. Il formait une histoire suivie qu'il serait possible de reconstruire en en rapprochant les différentes parties, éparses dans les quatre

premiers livres de l'Ancien Testament[1]. Comme on le voit, de Wette se sépare déjà, par cette hypothèse sur le premier fond du Pentateuque, de la tendance des travaux antérieurs, entre autres des vues critiques de Vater. Cette différence se prononcera plus fortement dans la suite de ses vues sur la formation du recueil.

A quelle époque l'ouvrage élohiste a-t-il été composé? A une époque où la monarchie était déjà établie en Israël, répond de Wette, et il le prouve par les nombreuses allusions que cet ouvrage contient à des événements postérieurs à Moïse, et à des institutions qui ne remontent pas au delà de David et de Salomon[2]. On pourrait bien élever quelques objections contre cette opinion, ou, pour mieux dire, on pourrait lui reprocher de laisser de côté une foule de questions qu'elle soulève, et surtout de ne pas rendre compte de la formation de cet écrit élohiste. Il faudrait, entre autres, demander à de Wette d'expliquer comment, à l'époque des rois, à un moment où le jéhovisme est censé avoir une existence légale, on a pu écrire l'histoire de la famille d'Abraham au point de vue élohiste, c'est-à-dire à un point de vue qui n'est plus celui de la religion nationale, s'il faut

[1] De Wette, *Lehrb. der histor. kritisch. Einleitung in die kanon. und apokryph. Bücher des alt. Testaments*, 6e édit., p. 214.

[2] De Wette, *ibid.*, p. 217 et 218.

en croire du moins tous les historiens du peuple hébreu? Mais comme les critiques qui l'ont suivi ont également négligé d'aplanir ces difficultés, ou, pour parler plus exactement, ne se sont pas même aperçus qu'il y avait ici un problème historique à résoudre, il convient d'attendre que nous ayons exposé les différents systèmes proposés jusqu'à ce jour sur la formation du Pentateuque, pour discuter cette question.

Un fait tout aussi considérable, sur lequel il importe d'appeler dès ce moment l'attention du lecteur, c'est que de Wette et tous les critiques qui se sont occupés après lui de l'origine des livres mosaïques, donnent le nom de document élohiste à tout autre chose que ce que Vater et avant lui Eichhorn avaient désigné par ce mot. Jusqu'alors le document élohiste avait été l'ensemble de toutes les pièces dans lesquelles Dieu est exclusivement appelé du nom d'Elohim, et le document jéhoviste l'ensemble de toutes celles dans lesquelles Dieu porte le nom de Jéhovah. Il en sera désormais autrement. Ce que l'on désignera sous le nom de document élohiste renferme un grand nombre de fragments dans lesquels Dieu porte constamment le nom de Jéhovah, jamais celui d'Elohim, et tous les critiques de l'autre côté du Rhin s'accordent, en conséquence, à soutenir que le document élohiste forme le fond de l'Exode, du Lévitique et des Nom-

bres, aussi bien que de la Genèse, tandis qu'en réalité les passages dans lesquels Dieu est désigné par le nom d'Elohim, c'est-à-dire les passages vraiment élohistes, ne se trouvent que dans trois chapitres de l'Exode [1].

Pourquoi donc a-t-on compris dans les documents élohistes des fragments notoirement jéhovistes? En voici la raison. Dans un ouvrage publié en 1830[2], Stæhelin fit remarquer qu'un grand nombre de passages dans lesquels Dieu est appelé Jéhovah se rapprochent du document élohiste par de certaines particularités de langage. On conclut de là que ces passages devaient être joints au document élohiste. On classa dès lors les documents divers composant le Pentateuque, non plus d'après l'emploi exclusif des termes Elohim et Jéhovah, mais d'après de certaines analogies de langage. Ce procédé me paraît absolument erroné. Des deux traits d'après lesquels on pouvait classer ces documents, celui qui vient de l'emploi des désignations Elohim et Jéhovah est bien autrement considérable et caractéristique que celui que l'on trouve dans quelques formes de diction. Celui-ci ne porte que sur des détails ; celui-là atteint le fond même des conceptions religieuses. Ce n'est point sans doute au hasard que Dieu est appelé dans

[1] *Exode*, I, II et XVIII, 13-27.
[2] Stæhelin, *Kritische Untersuchung über die Genesis.*

certains passages Elohim et dans certains autres Jéhovah, et quand on considère que le nom donné à Dieu est l'expression de l'idée que celui qui se sert de ce nom se fait de la nature de l'Être suprême, on ne peut s'empêcher de reconnaître que les passages dans lesquels Dieu est désigné par le terme de Jéhovah sont d'une autre provenance religieuse que les passages dans lesquels il est désigné par celui d'Elohim.

Faut-il ajouter qu'on n'a pas même essayé d'expliquer comment il aurait pu se faire que Dieu fût appelé Jéhovah dans un document élohiste? Au contraire, on peut très-bien se rendre compte comment des pièces élohistes et des pièces jéhovistes peuvent offrir quelques analogies de langage. Elles ont pu être écrites, et plusieurs l'ont été certainement, à la même époque et dans le même pays. Il était par conséquent impossible qu'elles n'eussent un air de parenté dans le vocabulaire et dans la phraséologie.

Cette confusion des deux classes de documents composant le Pentateuque, confusion qui est la conséquence d'une vue erronée de l'état et du mouvement des idées religieuses en Israël depuis Moïse jusqu'aux derniers temps de la monarchie, frappe d'un vice radical la plupart des recherches critiques de la science allemande moderne sur l'origine et la formation du Pentateuque. L'erreur fondamentale

de cette confusion apparaîtra dans tout son jour dans la suite de ces études; mais il convenait de la signaler dès ce moment. Je reprends l'analyse du système de de Wette.

Le document éloliiste tenant la plus grande place dans les quatre premiers livres du Pentateuque, le document jéhoviste, ce qui du moins en reste encore, perd singulièrement de son importance, puisqu'il est réduit à quelques passages disséminés çà et là. Aussi de Wette ne le considère-t-il pas comme ayant formé un ouvrage spécial. Tout ce qu'il y a de jéhoviste dans les quatre premiers livres du Pentateuque n'était, selon lui, qu'à l'état de traditions éparses avant que l'écrivain inconnu auquel il faut rapporter la composition de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, ne les recueillît pour compléter le document élohiste qui existait déjà.

La partie jéhoviste du Pentateuque est par conséquent plus jeune que la partie élohiste. Elle fut jointe à celle-ci, dit de Wette, à une époque où l'on était tellement habitué au culte de Jéhovah, qu'on ne pouvait pas même se figurer qu'il n'eût pas été établi de toute antiquité[1]. L'expression ***Maison de Dieu***, par exemple, était devenue si vulgaire, elle avait si bien passé dans le langage, qu'on l'appliqua au tabernacle du désert, qui n'était cependant qu'une

[1] De Wette, *Lehrbuch*, etc., p. 288.

tente. Le temple était déjà construit[1]; mais le culte n'était pas encore centralisé à Jérusalem, et l'on tenait toujours pour des lieux sacrés Sichem, Béthel, Hébron, Beerseba[2]. Le prophétisme était florissant. L'auteur de cette partie aime à présenter, sous une forme prophétique, des événements accomplis alors depuis longtemps, mais relégués encore dans un lointain avenir, relativement à l'époque dont il raconte l'histoire et aux personnages dans la bouche desquels il met ces prédictions[3]. Ces données peuvent servir à déterminer l'époque à laquelle l'écrivain jéhoviste remania l'histoire élohiste et lui donna à peu près la forme que les quatre premiers livres du Pentateuque ont conservée depuis lors : je dis à peu près, parce que de Wette suppose que l'auteur du Deutéronome y apporta quelques très-légères modifications[4]. En s'appuyant sur ces indications, on serait conduit à admettre que le travail de l'écrivain jéhoviste était terminé avant le règne d'Ézéchias. Telle est l'opinion que de Wette est disposé à admettre, tout en reconnaissant toutefois la faiblesse des raisons sur lesquelles elle se fonde[5].

Quant au Deutéronome, il n'est pas douteux qu'il

[1] *Exode*, XXIII, 19. Comparez XV, 13.
[2] *Genèse*, XII, 7 et suiv.; XIII, 18; XXI, 33.
[3] *Genèse*, XXV, 23; XV, 18; XXVII, 29, 39 et 40; *Exode*, XXIII, 29-33; XXVII, 40. *Nombres*, XXIV, 7.
[4] De Wette, *Lehrbuch*, etc., p. 215.
[5] De Wette, *ibid.*, p. 219 et 222.

ne soit postérieur aux quatre livres précédents. A la manière dont la tribu de Lévi est honorablement distinguée des autres[1]; à l'importance donnée aux lois concernant la royauté[2], les prophètes et la classe sacerdotale[3], comme encore à tout ce qui est dit du culte dont l'unité est incontestablement établie[4], on reconnaît un auteur qui vivait après le règne de Salomon. Aucune époque ne semble mieux convenir pour la date de la composition de ce livre que le moment qui vit s'accomplir la réforme religieuse due au roi Josias[5]. Cependant quelques-unes de ses parties se rapportent à des temps plus récents[6].

L'auteur du Deutéronome joignit lui-même son ouvrage aux quatre livres précédents, dont il détacha quelques fragments pour les fondre dans son œuvre; et, peut-être pour donner plus de régularité à l'ensemble, il transporta à la fin de son écrit le passage xxxi, 9-22, qui, primitivement, terminait le livre des Nombres[7].

Cette explication de la formation du Pentateuque

[1] *Deutér.*, xxxiii, 8-11.
[2] *Ibid.*, xvii, 14-20.
[3] *Ibid.*, xiii, 1-5; xvii, 8-13; xix, 17; xxi, 5; xxxi, 9.
[4] *Ibid.*, xii, 2-7; xvi, 1-7.
[5] De Wette, *ibid.*, p. 208-214, 220 et 221.
[6] *Deutér.*, iv, 27 et suiv.; xxviii, 25, 36, 49, 64; xxix, 27 et suiv.; xxxii, 5-22.
[7] De Wette, *Lehrbuch*, p. 215.

était généralement admise, quand, dans un article publié en 1831[1], M. Ewald apporta quelques modifications à quelques-unes de ses parties. Admettant également qu'un grand ouvrage primitif, le document élohiste, constitue le fond général des quatre premiers livres de l'Ancien Testament[2], il voulut prouver qu'un troisième écrivain réunissant à l'histoire élohiste les parties de l'ouvrage jéhoviste qu'il crut propres à la compléter, composa un troisième ouvrage qui, divisé plus tard en cinq parties, forma les livres de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et de Josué.

Telle est la conception première qui, fécondée plus tard par son auteur, a donné naissance au système que le savant professeur de Gœttingue a présenté dans son histoire du peuple d'Israël, sur la formation du Pentateuque. En voici les traits principaux.

L'ouvrage élohiste qui forme le fond des quatre premières parties du Pentateuque et du livre de Josué, et auquel M. Ewald donne le nom de *Livre des Origines*, ne fut pas le premier travail historique dans lequel on réunit les anciennes traditions, soit orales, soit écrites, du peuple d'Israël. On ne peut le

[1] *Theolog. Studien und Kritiken*, 1831, p. 602 et suiv. — *Berlin. Jarhbücher für wissensch. Kritik*, 1831, p. 363 et suiv.
[2] A ces quatre livres, M. Ewald joint celui de Josué qui, dans le principe, n'en était pas séparé.

considérer lui-même que comme le remaniement d'ouvrages antérieurs. Que des compositions de ce genre existassent chez les Hébreux, c'est un fait dont le *Livre des Origines* nous rend lui-même témoignage. Il est parlé dans le livre des Nombres (XXI, 14) d'un *Livre de Guerres de Jéhovah*, dans Josué (X, 13) d'un *Livre du Juste* [1], dans l'Exode (XVII, 14) d'un *Livre de la Victoire sur les Amalécites*. M. Ewald insiste sur les deux premiers, dont il essaye de déterminer conjecturalement et la nature et le contenu [2]. Il a dû en outre exister deux autres écrits historiques, antérieurement à la rédaction du *Livre des Origines*, l'un destiné à raconter la vie de Moïse, et l'autre à conserver le souvenir de l'alliance conclue par Dieu avec Israël et des alliances faites par Abraham et Isaac avec Abimélech, et par Jacob avec Laban [3]. Sur quoi donc M. Ewald fonde-t-il la supposition de ces deux derniers ouvrages? Il en appelle à un certain nombre de passages plus ou moins considérables, épars çà et là dans le Pentateuque, et qui, sans liaison intime ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit, semblent avoir une autre origine. Ces passages, ainsi isolés, se rapportant à deux ordres d'idées assez distincts, ont dû par con-

[1] Cet antique ouvrage est aussi cité dans 2 Samuel, I, 18.

[2] Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, deuxième édition, t. I, p. 83 et suiv , 97 et 98.

[3] Ewald, *Geschichte*, etc., t. I, p. 90 et suiv.

séquent faire partie dans le principe de deux ouvrages particuliers. Tel est le principe d'après lequel M. Ewald a procédé ici ; et il faut reconnaître que, si ce principe est dangereux et gros d'hypothèses téméraires, il peut, manié avec prudence et habileté, conduire à des découvertes utiles.

Ce fut avec ces éléments, avec plusieurs d'entre eux du moins, et en s'aidant peut-être aussi de traditions orales, qu'un Israélite contemporain de Salomon, composa un grand ouvrage historique, embrassant l'ensemble des événements passés, depuis le principe des choses jusqu'à l'établissement de la monarchie en Israël. Cet ouvrage, c'est le *Livre des Origines*. Ce titre, M. Ewald croit le trouver dans Genèse, v, 1. « Voici le livre des générations (c'est-à-dire des descendants) d'Adam, » est-il dit dans ce passage ; ce qui peut très-bien se rendre dans notre manière de parler par le *Livre des Origines*.

Je ne m'arrêterai ni à faire remarquer que les quelques mots qui sont donnés ici pour le titre d'un grand ouvrage ne sont en réalité que le titre d'une pièce généalogique, semblable à plusieurs autres contenues dans la Genèse[1], et comprise tout entière dans ce chapitre cinquième, ni à prouver que, en présentant ce qui précède comme une introduction, on transporte dans l'antiquité hébraïque des procé-

[1] *Genèse*, vi, 9 ; x, 1 ; xi, 10 ; xxxvi, 1.

dés littéraires qui étaient certainement inconnus aux enfants d'Israël. Prenons cette hypothèse pour ce qu'on la donne, et voyons ce qu'est le ***Livre des Origines***.

L'époque de sa composition se trahit, selon M. Ewald, à une foule de traits. Ici son auteur, en faisant remarquer qu'un fait qu'il raconte se passa avant qu'il y eût des rois en Israël [1], nous indique clairement que la monarchie était établie de son temps. Là, en donnant de l'arche et des chérubins du Tabernacle une description identique à celle de l'arche et des chérubins du Temple de Salomon [2], il nous révèle qu'il connaissait le temple. D'autres indications conduisent à croire que cet ouvrage fut écrit assez peu de temps après la dédicace du temple [3], probablement de l'an 15 à l'an 20 du règne de Salomon. Enfin, du soin avec lequel tout ce qui concerne la race sacerdotale y est mis en relief, on peut conclure que son auteur était prêtre [4].

Quel autre temps pouvait mieux convenir à la composition de cette magnifique histoire des origines d'Israël que cette époque de paix et de grandeur [5]? Ce fut en ce moment que la littérature hébraïque

[1] *Genèse*, XXXVI, 31.

[2] Comparez 1 *Rois*, VIII, 1-11, avec *Exode*, XXV, 13-20; XXXVIII, 7-9; XL, 34 et 35; *Nombres*, IV, 1 et suiv.

[3] Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, etc. t. I, p. 101-104.

[4] Ewald, *Geschichte*, etc., t. I, p. 103.

[5] Ewald, *ibid.*, t. I, p. 101-104.

jeta son plus brillant éclat. Le *Livre des Origines* n'est pas le moindre des chefs-d'œuvre que vit naître cette glorieuse période. Comme chez les Grecs, après leurs victoires sur les Perses, il y eut alors chez les Hébreux un grand mouvement intellectuel; il se manifesta non-seulement dans la poésie, mais encore dans les travaux historiques. Au milieu de cet entraînement général vers les grandes conceptions, l'auteur de cet écrit se proposa le but élevé de tracer un tableau d'ensemble de l'histoire de son peuple [1]. Il ne resta pas au-dessous de sa tâche, à en croire M. Ewald. Si son œuvre s'était conservée dans son entier, il faudrait la placer sur la même ligne que les histoires d'Hérodote et les meilleures parties de Tite-Live [2]. Le style en est pur, coulant, harmonieux, coloré, pittoresque. Peu d'écrivains ont su déployer une plus admirable habileté dans le choix comme dans l'ordonnance des matériaux dont ils se sont servis. L'admiration de M. Ewald, chez qui l'érudition n'a étouffé ni la verve ni l'imagination, finit par éclater dans une brillante apostrophe à l'auteur inconnu du *Livre des Origines* [3].

Cependant les traditions des enfants d'Israël n'avaient pas été toutes recueillies par cet écrivain. Celles qui étaient répandues dans les tribus éloignées

[1] Ewald, *Geschichte*, etc., t. I, p. 104.
[2] Ewald, *ibid.*, t. 1, p. 110 et 111.
[3] Ewald, *ibid.*, t, I, p. 128 et 129.

de Jérusalem, dans des lieux qu'il n'avait pas explorés, lui étaient restées inconnues. Un prophète du nord de la Palestine les recueillit à son tour et en composa une histoire des temps antiques qui fut pour le royaume d'Israël ce que le *Livre des Origines* était déjà pour le royaume de Juda [1]. Ce prophète, selon M. Ewald, vivait du temps d'Élie, c'est-à-dire à la fin du dixième siècle avant l'ère chrétienne et au commencement du neuvième. Cette date est indiquée par plusieurs faits, entre autres par la forme de langage qui rappelle celle de cette époque [2].

L'auteur de cette nouvelle grande histoire d'Israël serre de plus près les anciennes traditions que celui auquel on doit le *Livre des Origines*. Il se borne souvent au simple rôle de rapporteur, tandis que l'écrivain de Juda retravaillait en artiste les récits populaires aussi bien que ceux qui étaient rapportés dans les documents antérieurs. Ce n'est pas cependant qu'il ne prenne souvent un vol élevé[3]; mais ce qui le caractérise en propre, c'est cette vue claire et profonde de l'esprit divin dans la vie des peuples, vue qui est le plus beau privilége des prophètes d'Israël[4].

1 Ewald, *Geschichte*, etc., t. I, p. 132.
2 Ewald, *ibid.*, t. I, p. 134-136, 139-141.
3 Ewald, *ibid*, t. I, p. 131 et 132.
4 Ewald, *ibid.*, t. 1, p. 132. Parmi les passages appartenant à cet ouvrage, il faut citer, d'après M. Ewald, *Genèse*, XX, XXIX-XXXI; *Exode*, I, 15, II, 22, XXXIV, 30-35; *Nombres*, XI, XII, 6-8; peut-être aussi *Genèse*, XIII, 6-12, XIV

Un siècle environ plus tard, un autre prophète écrivit une autre histoire du peuple hébreu. Le caractère prophétique qui perce déjà dans le précédent ouvrage prit ici un développement considérable. C'est presque du point de vue des espérances messianiques que cette nouvelle histoire du peuple élu fut conçue. Son auteur semble s'être proposé de relever dans les annales du passé tous les indices prophétiques de la future grandeur des enfants d'Israël. Il s'inspire des promesses faites si souvent par Dieu à Abraham, Isaac et Jacob. Il se plaît à rappeler que leurs descendants dépasseront en nombre les étoiles du ciel et les grains de sable du bord de la mer; qu'ils seront mis en possession de la porte de leurs ennemis; que c'est en eux que seront bénies toutes les nations de la terre [1].

Sur quoi donc se fonde M. Ewald pour admettre la réalité d'un écrit dont jusqu'à ce moment personne n'avait soupçonné l'existence? Uniquement sur le caractère de certains passages disséminés dans le Pentateuque, et distincts de tout le reste autant par le langage que par l'ordre d'idées qu'ils expriment. L'avenir de gloire qui attend le peuple d'Israël et qui est dépeint en traits de feu, ne semble pas avoir frappé, du moins d'une manière aussi claire, les écrivains antérieurs. Le ton d'un patrio-

[1] *Genèse*, XII, 1-3; XVII, 18 et suiv.; XXII, 16-18; XXVI, 4 et suiv.; XXVIII, 14; *Exode*, XXXII-XXXIV.

tisme exalté dans lequel sont exposées ces espérances, ne ressemble en rien à la forme du récit du *Livre des Origines*. Il a un éclat et une vivacité qui manquent à l'ouvrage du prophète historien de l'époque d'Élie. Les conceptions religieuses de ce nouvel écrivain dépassent le cercle du mosaïsme des deux écrivains précédents. Ajoutez que les formes mêmes du langage sont autres. Non-seulement la prose hébraïque a atteint dans ce nouvel ouvrage toute sa perfection [1], mais encore l'emploi de certaines expressions indique un auteur plus moderne. C'est ainsi que l'expression נְאֻם יְהוָה (oracle de l'Éternel), familière aux prophètes de l'époque postérieure au règne de David [2], revient fréquemment dans les fragments de cette histoire qui nous ont été conservés dans le Pentateuque [3]; elle est au contraire fort rare, prise du moins dans ce sens, aussi bien dans le *Livre des Origines* que dans l'écrit du prophète contemporain d'Élie.

De ces diverses raisons, M, Ewald se croit autorisé à conclure non-seulement que ces fragments appartenaient primitivement à un ouvrage spécial, mais encore que son auteur vivait à la fin du neuvième siècle avant l'ère chrétienne ou au commen-

[1] Ewald, *Geschichte*, etc., t. I, p. 136.

[2] *Isaïe*, XXX, 1; XIV, 22, 23; *Jérémie*, XXXI, 31, etc.; Gésénius, *Thesaurus*, p. 836 et 83.

[3] *Genèse*, XII, 16; *Nombres*, XIV, 28.

cement du huitième, à l'époque d'Osée et d'Amos [1].

Enfin un prophète qui était du royaume de Juda, et qui vivait au septième siècle avant l'ère chrétienne, s'emparant de ces différents écrits historiques, les fondit ensemble et en composa un grand ouvrage, qui, à part quelques interpolations postérieures, forma les quatre premiers livres de l'Ancien Testament et celui de Josué [2]. On peut croire que dans ce travail il retrancha plus qu'il n'ajouta. En somme, son œuvre peut être considérée comme un épitomé de toute la littérature historique des Hébreux relative à ce que l'on considérait, dès cette époque, comme les temps héroïques du peuple d'Israël. Sans abdiquer son individualité, cet écrivain s'attacha à conserver les expressions même des auteurs qu'il mettait à contribution ; c'est ainsi que les noms divers par lesquels Dieu était déjà désigné dans les écrits précédents passèrent dans son ouvrage, quoiqu'il eût préféré sans doute donner à Dieu, avec tous ses contemporains, le nom de Jéhovah [3]. M. Ewald croit cependant que çà et là [4] il substitua ce nom à celui d'Elohim [5].

Le rédacteur des livres de la Genèse, de l'Exode,

[1] Ewald, *Geschichte*, etc., t. 1, p. 138 et 139.
[2] Ewald, *ibid.*, etc., t. 1, p. 141 et 142.
[3] Ewald, *ibid.*, t. I, p. 151.
[4] *Genèse*, II, 4; XVII, 1.
[5] Ewald, *Geschichte*, etc., t. I, p. 152

du Lévitique, des Nombres et de Josué poussa-t-il son récit au delà de la mort du successeur de Moïse? Le *Livre des Alliances* comprenait le temps des juges : le *Livre des Origines* descendait jusqu'au moment de l'établissement de la monarchie. Mais il paraît que plus tard l'époque de la mort de Josué fut regardée comme le point de partage des temps anciens et des temps modernes [1]. On peut supposer par conséquent avec quelque vraisemblance, que l'ouvrage de ce dernier rédacteur s'arrêtait à ce moment.

Avec tous les critiques antérieurs, M. Ewald regarde le Deutéronome comme l'œuvre d'un écrivain différent de celui des livres précédents, et comme appartenant à une époque plus récente. Mais il a sur cet écrit quelques vues qui lui sont propres et qu'il convient de faire connaître.

Au moment où, après la ruine du royaume d'Israël et après la mort d'Ezéchias, le royaume de Juda semblait sur le point de se dissoudre, un Hébreu, plein de zèle pour sa religion et pour sa patrie, conçut le généreux projet de rappeler ses frères à l'observation de la loi, la seule chance de salut qui restât encore aux derniers débris de la puissance de David, le seul remède aux maux sous lesquels tout menaçait de périr. Dans ce but, il traça le tableau

[1] Ewald, *Geschichte*, etc, t. I, p. 153.

de tout ce qui, dans l'ancienne législation, pouvait être applicable de son temps. Adoptant le style prophétique et se plaçant sur le terrain de l'histoire primitive, il mit ses discours dans la bouche de Moïse [1]. Mais il est facile de voir qu'il s'inquiète assez peu de la fidélité historique et de ce qu'on appelle aujourd'hui la couleur locale. M. Ewald fait remarquer qu'il y a une différence frappante entre le langage de Moïse dans le Deutéronome et celui que lui prête le *Livre des Origines*. Ce fait n'a d'ailleurs échappé à aucun critique.

« Le Deutéronome, dit M. Ewald, est dans l'Ancien Testament ce que l'Évangile de saint Jean est dans le nouveau. Dans l'un comme dans l'autre de ces livres, l'histoire n'est que le cadre dans lequel l'enseignement est placé, et le Deutéronome est une forme nouvelle, un rajeunissement prophétique de la loi [2], comme l'Évangile de saint Jean est une vue spiritualisée du christianisme. »

L'auteur de cet ouvrage connaissait les livres de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et de Josué. On en a la preuve dans les emprunts qu'il leur fait [3]. Il avait aussi sous les yeux des documents, soit historiques, soit législatifs, dont ne

1 Ewald, *Geschichte*, etc., t. I, p. 156 et 157.

2 Ewald, *ibid.*, t. III, p. 685.

3 Ainsi *Exode*, XXXIV, est reproduit dans *Deutéronome*, X.

s'étaient pas servis les écrivains précédents; on ne saurait en douter quand on le voit en appeler à d'anciennes prescriptions [1] qui ne se trouvent dans aucun des autres livres du Pentateuque. On peut donc supposer avec une grande vraisemblance qu'il a conservé plusieurs traditions antiques qui, sans lui, auraient été perdues pour la postérité [2].

La langue même de cet écrit révèle la date de sa composition. La décadence y est déjà sensible. M. Ewald pense qu'il est l'œuvre d'un Israélite réfugié en Égypte, et qui vivait dans la seconde partie du règne de Manassé [3]. Au temps de Jérémie, cet ouvrage, encore nouveau, était beaucoup lu. Il n'en est aucun qui ait exercé une plus profonde influence sur la vie du peuple et sur la littérature hébraïque, à partir du milieu du septième siècle avant l'ère chrétienne [4]. Et la preuve qu'en donne M. Ewald, c'est la réforme religieuse accomplie peu de temps après par le roi Josias [5]. Mais est-il bien certain que cette réforme ait été provoquée, en partie du moins, par le Deutéronome? Ce livre ne serait-il pas plutôt la conséquence du mouvement religieux de cette époque? ou, pour mieux dire, ne serait-il pas un des

[1] Ewald, *Geschichte*, etc., t. I, p. 168, note 3.
[2] Ewald, *ibid.*, t. I, p. 169.
[3] Ewald, *ibid.*, t. I, p. 171; t. III, p. 683-689.
[4] Ewald, *ibid.*, t. I, p. 101.
[5] Ewald, *ibid.*, t. III, p. 689, 695-700.

moyens par lesquels on le soutint? et n'aurait-il pas été rédigé à dessein, sous l'inspiration du roi Josias ou de ses conseillers religieux, pour servir la réforme entreprise sous le règne de ce prince? La question n'est pas encore vidée; mais l'opinion opposée à celle de M. Ewald me paraît cependant s'accorder mieux avec les données historiques que l'on possède sur la crise religieuse du milieu du septième siècle, dans le royaume de Juda.

Le Deutéronome forma, dans le principe, un ouvrage spécial. Il est probable que, peu de temps après la mort de son auteur, vers la fin du septième siècle, il fut réuni aux quatre livres précédents [1]. Ce fut l'œuvre d'un dernier éditeur, qui revit sans doute l'ensemble du nouveau recueil. Les bénédictions de Moïse (Deutér. XXXIII) sont vraisemblablement son ouvrage, et c'est encore à lui qu'il faut peut-être rapporter quelques interpolations dans les quatre premiers livres et quelques retouches dans la forme du récit [2].

La réunion du Deutéronome aux livres précédents apporta une grave modification à l'économie de l'œuvre de leur dernier rédacteur. L'ouvrage formé par les quatre premiers livres du Pentateuque était principalement historique; par suite de la réunion du

[1] Ewald, *Geschichte*, t. I, p. 173.
[2] Ewald, *ibid.*, t. I, p. 173, note.

Deutéronome, la partie législative prit dans l'ensemble la prépondérance. Depuis ce moment, les noms sous lesquels ces livres avaient été désignés jusqu'alors ne répondirent plus à l'idée qu'on s'en fit désormais; ils tombèrent en désuétude [1], et peut-être est-ce depuis ce temps que les Hébreux s'accoutumèrent à appeler l'ensemble des cinq livres le Livre de la Loi.

Le système de M. Ewald sur la formation du Pentateuque se résume en ces deux hypothèses : l'une qu'un certain nombre de documents relatifs aux origines et à l'histoire primitive des Hébreux existaient avant la composition des livres qui portent le nom de Moïse, et l'autre qu'un écrivain postérieur les mit à contribution, et s'en servit comme d'éléments dont il disposa à son gré, pour en former un ouvrage d'ensemble qui s'est trouvé être, en définitive, après quelques retouches, l'adjonction du Deutéronome et la séparation du livre de Josué qui en faisait d'abord partie, notre Pentateuque actuel.

De ces deux hypothèses, la première s'accorde, en principe, avec les faits tels qu'on peut les découvrir par une étude attentive de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Non sans doute que les déterminations de M. Ewald puissent être admises et que ses antiques documents aient été tels

[1] Ewald, *Geschichte*, etc., t. I, p. 173.

qu'il prétend les retrouver; tout ce qu'il établit sous ce rapport n'est guère qu'un tissu de fictions arbitraires; son mépris pour la distinction de l'élohisme et du jéhovisme les frapperait d'ailleurs d'une erreur incurable; mais il est certain, et je reviendrai plus loin sur ce point, qu'il y a eu, chez les Hébreux, bien avant la formation du Pentateuque dans son état actuel, divers écrits qui sont entrés dans sa composition; il est même probable que ces écrits étaient en plus grand nombre que ne le suppose le savant historien du peuple d'Israël.

La seconde hypothèse est, au contraire, en complète désharmonie avec le caractère le plus marqué de la forme du Pentateuque. Ce qui frappe le plus vivement, quand on examine les quatre premiers livres mosaïques, c'est le défaut d'ordre et de suite; c'est un fait sur lequel j'aurai à revenir plus loin et sur lequel, d'ailleurs, tous les critiques, sauf M. Ewald, sont unanimes. Or, un ensemble d'écrits manquant, à un si haut degré, d'unité, ne peut pas être l'œuvre d'un rédacteur. M. Ewald assure, il est vrai, que ce rédacteur a gâté, en un certain sens, presque tout ce qu'il a touché. Mais quelque peu habile que l'on suppose un écrivain, il ne répétera pas, à quelques lignes de distance, le même fait dans les mêmes termes; il ne racontera pas le même fait de deux manières différentes; il ne rapportera pas deux fois, sans l'expliquer du moins, la même

loi avec des dispositions tout autres. Dans un tel état de choses, il faut attribuer la formation définitixe du Pentateuque, non à un rédacteur, coordonnant les faits dont il dispose, mais à un collecteur, joignant ensemble, tant bien que mal, d'antiques documents.

Pour arriver à une explication satisfaisante de la formation des livres mosaïques, il faut donc, d'un côté, insister sur la première hypothèse et l'adapter aux faits qui ressortent de l'étude de ces livres, et, d'un autre côté, rejeter la seconde et la remplacer par une autre plus propre à rendre compte du défaut d'ordre et de liaison qui se remarque dans les quatre premières parties du Pentateuque. Par un singulier malentendu, c'est le contraire qu'on a fait. On a voulu restreindre le nombre des éléments antiques dont ce recueil a été composé, et en même temps on a prétendu qu'il était le résultat de rédactions successives, se superposant, si l'on peut ainsi dire les unes aux autres, d'un premier document, noyau de tout le reste.

M. Vainhinger ne reconnaît que trois ouvrages antérieurs, un præélohiste, qui correspond à peu près au *Livre de l'Alliance*, un élohiste qui répond au *Livre des Origines*, et un jéhoviste qui serait l'écrit contemporain d'Amos. Le second de ces écrits ne serait qu'un remaniement augmenté du premier, et de même le troisième qu'un développement du se-

cond auquel un nouveau rédacteur aurait ajouté des parties qui lui manquaient et donné une nouvelle forme [1]. C'est ainsi qu'auraient été formées les quatre premières parties du Pentateuque.

Bleek a trouvé que c'était trop encore. Il n'admet, en outre du Deutéronome, qu'un livre élohiste et un livre jéhoviste. L'écrit jéhoviste, qui serait du temps de Saül, aurait été remanié et augmenté par un écrivain du règne de David ; sous cette forme nouvelle, il serait devenu le document jéhoviste. Plus tard, l'auteur du Deutéronome aurait retouché et complété ce dernier écrit, et le résultat définitif de ce travail aurait été le Pentateuque actuel et le livre de Josué [2].

D'après M. Kuenen[3] six documents différents sont entrés dans la composition du Pentateuque :

1° Le *Livre de l'Alliance*, le plus ancien de tous; M. Kuenen le retrouve dans Exode, XX, 22—XXIII. Il pense que la rédaction en remonte probablement au règne de David (1055-1015 avant l'ère chrétienne).

2° Quelques lois, qui ont été enregistrées par le

[1] Herzog, *Realencyklop*, t. XI, article *Pentateuch*.

[2] Bleek, *Einleitung in das alte Testament*, p. 249 et suiv.

[3] Dans son *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, ouvrage des plus remarquables, dont le premier volume a été traduit du hollandais en français par M. Pierson (Paris, Michel Lévy frères, 1866, in-8°). Il est à désirer que la suite de cette traduction ne se fasse pas trop attendre.

jéhoviste, mais qui ont dû d'abord exister à part. Ce sont Exode XIII, 3-6, XXXIV, 10-35, et Lévitique, XVIII-XX. Sous le rapport de l'antiquité, ces passages viennent après le *Livre de l'Alliance* et avant l'ouvrage suivant :

3° Le *Livre des Origines*. Les modifications nombreuses que ce livre a subies tout le long de l'histoire des Hébreux, rendent extrêmement compliquée la question de la date de sa composition; mais, dans sa forme la plus ancienne, il est du temps de Salomon.

4° Les récits jéhovistes. Ils ont dû être écrits après le règne de Salomon, et même après le schisme des dix tribus, mais antérieurement au prophète Osée qui les connut. Il faut, par conséquent, en placer la rédaction entre les années 975 et 775 avant Jésus-Christ. Ils furent composés toutefois sur des documents qui remontent beaucoup plus haut;

5° Divers récits élohistes qui se rencontrent dans la Genèse et dans les premiers chapitres de l'Exode, mais qui, pour des raisons que donne M. Kuenen, ne peuvent pas avoir fait partie du *Livre des Origines*. Le savant professeur hollandais les désigne sous le nom de *Documents élohistes;* il en donne la liste et en place la rédaction à peu près à la même époque que les récits jéhovistes dont il vient d'être question.

6° La législation deutéronomique. Elle doit avoir

été mise par écrit sous le règne de Manassé (696-642 avant Jésus-Christ). M. Kuenen tient pour impossible d'indiquer avec certitude à quelle source l'auteur de ce livre a puisé ses renseignements. Du temps de cet auteur il existait diverses collections de lois, et probablement elles ne sont pas toutes arrivées jusqu'à nous. Il est permis de penser qu'il s'en servit, mais librement, et en y faisant des additions ou des modifications que lui semblaient « demander les besoins de la situation religieuse de ses contemporains. »

Il n'est pas nécessaire d'ajouter que c'est sur un examen minutieux du Pentateuque que M. Kuenen a établi l'existence de ces six documents. Indiquer les raisons qui l'ont déterminé serait fort long, et c'est d'ailleurs peu nécessaire puisque son ouvrage est traduit dans notre langue et peut être consulté par quiconque veut faire une étude approfondie de ces curieuses questions.

La distinction de l'élohisme et du jéhovisme est encore ici à la base de tout le système. Mais tout en donnant une importance considérable à la différence des conceptions religieuses que supposent nécessairement ces deux termes, ce n'est pas uniquement à l'emploi du nom d'Élohim et à celui du nom de Jéhovah que M. Kuenen croit pouvoir distinguer les documents élohistes des documents jéhovistes. L'emploi du nom d'Elohim n'est pour lui comme

d'ailleurs pour la plupart des exégètes allemands depuis Stœhelin, qu'un seul des traits caractéristiques des écrits élohistes, et il pose cette règle qu'il n'est pas inutile de faire connaître au lecteur : « Les parties du Pentateuque qui ne s'excluent point, qui font allusion les unes aux autres, qui se ressemblent sous le rapport des idées ou du langage, doivent appartenir à un seul et même document primitif. Là où ces diverses conditions ne sont pas remplies, les fragments doivent être considérés comme n'ayant été réunis que par la rédaction canonique ; en tout cas, on ne saurait prouver qu'ils ont eu une même origine [1]. »

Comment le Pentateuque a-t-il été formé des six documents que nous avons énumérés ? Le rédacteur a pu les retoucher légèrement pour les fondre ensemble ; mais le plus souvent il les a insérés tels quels. On ne saurait mieux dire ; il me paraît impossible que l'étude des cinq livres mosaïques conduise à une autre opinion.

Ce rédacteur, selon M. Kuenen, était un des prêtres de Jérusalem, et son travail tombe dans les années qui précédèrent immédiatement la captivité de Babylone, de 600 à 590 avant Jésus-Christ.

Ajoutons enfin ce détail important que, des deux sortes de documents dont a été composé le Penta-

[1] Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. I, p. 77.

teuque, les uns, les élohistes, furent rédigés du point de vue du sacerdoce, et les autres, les jéhovistes et le *Livre de l'Alliance*, du point de vue du prophétisme. M. Kuenen fait remarquer, avec raison, qu'il y a plus de vérité historique dans le point de vue des prophètes[1].

§ 2.

Le fait capital, dans la question de la formation du Pentateuque, celui qui prime tous les autres, et on peut dire aussi celui qui domine et qui explique en même temps toute l'histoire du peuple hébreu depuis Moïse jusqu'aux derniers temps de la monarchie, c'est la distinction de l'élohisme et du jéhovisme. Devant traiter plus loin ce sujet dans ses principaux détails, je n'en dirai ici que ce qui est nécessaire à l'explication de la forme définitive des livres mosaïques. Il importe d'ailleurs de faire disparaître la confusion pleine d'arbitraire avec laquelle, depuis Stæhelin, la critique biblique parle des documents élohistes et des documents jéhovistes du Pentateuque.

A première vue, il semble qu'on ne doive tenir pour des documents élohistes que les passages dans

[1] Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. I, p. 295.

lesquels Dieu est désigné par le terme Elohim, et pour des documents jéhovistes que ceux dans lesquels Dieu est désigné par le terme Jéhovah. C'est ainsi que l'entendit Astruc ; telle fut aussi l'opinion d'Eichhorn et de Vater. Les choses ont changé depuis Stæhelin. Ce théologien ayant cru remarquer, ainsi que je l'ai déjà dit, que ces deux sortes de documents se distinguent les uns des autres plus encore par certaines formes de langage et par certaines idées que par l'emploi des mots d'après lesquels on les avait uniquement caractérisés jusqu'alors, on a considéré depuis comme élohistes un grand nombre de passages dans lesquels Dieu est cependant exclusivement appelé Jéhovah, et on n'a regardé l'emploi des deux désignations divines que comme une des nombreuses marques, ainsi que s'expriment M. Ewald et M. Kuenen, auxquelles on peut reconnaître ces deux sortes d'éléments primitifs, peut-être faudrait-il dire, à voir la manière avec laquelle on a procédé, comme une des marques les moins importantes [1].

Je ne saurais me ranger à ce sentiment. Qu'il y ait des analogies de langage entre certains fragments jéhovistes et certains fragments élohistes, qu'est-ce que cela prouve, quand il s'agit d'ouvrages qui ont

[1] De Wette, *Einleit. in die Bücher des alte Testament*, sixième édition, p. 194; Herzog, *Real-Encyklop*, t. xi, p. 334; Ewald, *Gesch. des Volks Israël*, t. i, p. 122 et 128.

pu être écrits à la même époque, et qui l'ont été, dans tous les cas, dans le même pays et dans un pays où la langue n'était pas entraînée dans de rapides changements? D'un autre côté, déterminer la nature des diverses parties du Pentateuque d'après des idées qu'on a déclarées *a priori* élohistes ou jéhovistes, c'est un procédé fort arbitraire. Il ne s'agit pas, en effet, de décider que tel passage dans lequel Dieu est désigné constamment par le terme Jéhovah, est élohiste, parce qu'il contient des idées qu'on pense devoir être élohistes. La logique demande qu'on accepte comme élohistes les idées contenues dans les fragments dans lesquels Dieu est appelé Elohim, et jéhovistes celles dans lesquelles il est appelé Jéhovah. Hors de là, il n'y a plus rien de certain [1].

Pourquoi d'ailleurs Dieu aurait-il été désigné par le mot Jéhovah dans les écrits dont les conceptions religieuses auraient été élohistes? Ces deux dénominations exprimeraient-elles une même conception de Dieu? Dans ce cas, de quel droit distingue-t-on deux ordres d'idées religieuses dans le Pentateuque? Supposent-elles au contraire des conceptions

[1] Il est à remarquer, et le fait est bon à noter en passant, que tandis que bon nombre de passages dans lesquels Dieu n'est pas appelé autrement que Jéhovah, sont regardés comme élohistes, il n'est pas un seul des passages dans lesquels Dieu est désigné par le terme Elohim, qui soit donné pour jéhoviste.

différentes de Dieu ? Pour quelles raisons alors prendrait-on pour élohistes des passages qui se rattachent à la conception jéhoviste ?

C'est un principe généralement reçu dans l'histoire des religions antiques, que chaque dénomination de Dieu correspond à une conception particulière de Dieu, principe qui est devenu le fil conducteur par excellence dans les recherches sur les cultes primitifs. J'en ferai plus tard l'application à la détermination des deux termes Elohim et Jéhovah ; mais il convient de faire remarquer ici que s'il y a dans le Pentateuque, et je puis ajouter dans d'autres monuments de la littérature hébraïque, des parties dans lesquelles Dieu est constamment et de propos délibéré, comme dit Bleek, appelé Jéhovah et d'autres dans lesquelles il est désigné par le mot Elohim, c'est qu'il y avait dans la famille d'Israël deux conceptions, en un certain sens, différentes de Dieu. Il y a plus, toute l'histoire intérieure de la nation hébraïque, l'histoire de son état spirituel et moral, depuis Moïse jusqu'aux derniers temps de la monarchie, n'est que la lutte de ces deux conceptions. J'espère en donner la preuve plus loin. En attendant, m'appuyant sur le principe que j'ai invoqué, je me crois autorisé à classer les documents élohistes et jéhovistes avant tout d'après l'emploi des deux dénominations divines et à tenir exclusivement pour élohistes tous les passages dans les-

quels Dieu est appelé Elohim, et pour jéhovistes, ceux où il est désigné par le terme Jéhovah.

Cette détermination bien établie, il faut modifier tous les systèmes suivis par la critique biblique en Allemagne dans la distribution de ce qu'il lui a plu d'appeler les documents élohistes et les documents jéhovistes. Au lieu de dire avec elle que les documents de la première catégorie forment le fond de tout le Pentateuque et que ceux de la seconde n'y figurent que comme des suppléments, on doit soutenir en s'appuyant sur les faits réels, que les seconds y tiennent une plus large place que les premiers. Ce n'est que dans la Genèse que les documents élohistes dominent. Dans l'Exode le mot Élohim n'est employé que dans quelques passages des premiers chapitres, et exclusivement que dans les chapitres XVIII et XXXV, 27-XXXVIII. Le Lévitique est entièrement jéhoviste. Le mot Élohim ne s'y rencontre que comme qualificatif[1] ou suivi de cette locution: moi l'Éternel[2]. Enfin le livre des Nombres est également formé tout entier de documents jéhovistes.

En somme, toute la partie législative du Pentateuque est jéhoviste. Il ne pouvait pas en être autrement, car la notion jéhoviste de Dieu est la base de la législation mosaïque. Ce n'est qu'avec Moïse

[1] אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, *Lévitiq.* XVIII, 30; XIX, 10, 25, 31, 34, 36.

[2] אֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה, *Lévitiq.* XIX, 12, 14, 32.

que le terme Jéhovah, comme aussi la conception qu'il représente, apparaissent dans l'histoire des Hébreux[1]. Adoptée naturellement par ceux des Israélites qui obéirent à l'impulsion religieuse donnée par le grand législateur, cette dénomination resta étrangère à ceux qui continuèrent à suivre les anciens usages et les traditions de l'âge des patriarches, et par conséquent aussi à désigner Dieu par les noms usités avant Moïse, principalement par celui d'Élohim.

On ne saurait comprendre comment l'écrivain élohiste aurait pu être amené à introduire le mot Jéhovah dans sa narration. Bleek, M. Kuenen et bien d'autres prétendent qu'il crut devoir employer cette dénomination de Dieu, quand il eut à raconter les événements du temps de Moïse, tandis que pour ceux qui étaient antérieurs, il ne s'était servi exclusivement et de propos délibéré que de celle d'Élohim [2]. C'est supposer dans un écrivain de l'antiquité un esprit d'exactitude historique qui ne se retrouve certainement nulle autre part, et dont il est bien permis de douter. Si, comme le dit M. Kuenen, à partir de Moïse, Jéhovah est le nom du Dieu israélite [3], on se demande pourquoi dans quelques-unes des productions de la littérature israélite postérieure à Moïse, le mot Jéhovah a été systématique-

[1] *Exode*, VI, 3; III, 15.

[2] Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. I, p. 81.

[3] Kuenen, *ibid.*, t. I, p. 553.

ment évité. Je veux parler des psaumes, dans lesquels Dieu n'est jamais désigné que par les termes Élohim et Adonaï, principalement par le premier des deux [1]. Pourquoi y a-t-il donc des psaumes élohistes, si le mot Jéhovah est devenu le nom de la divinité israélite, depuis Moïse? Il y a plus. Pourquoi le psaume XIV, dans lequel Dieu est désigné constamment par le mot Jéhovah, est-il reproduit dans le psaume LIII en entier, exactement, sauf en ceci que le terme Jéhovah a été remplacé par le mot Élohim ?

Je ne saurais en trouver d'autre raison, sinon qu'il y eut dans la famille d'Israël, à partir de Moïse, deux partis religieux, dont chacun désignait Dieu par un de ces deux noms, celui qui se rattachait, par-dessus le mosaïsme, aux antiques traditions patriarcales, par le mot Élohim, et celui qui avait accepté la réforme mosaïque, par le mot Jéhovah. Sans cette supposition, tout me paraît inexpliqué; avec elle, tout devient clair, facile et naturel. Et cette supposition, réclamée impérieusement par l'emploi de ces deux dénominations de Dieu dans les divers écrits hébreux, les faits que j'examinerai dans les études suivantes, prouveront qu'elle est la vérité même.

[1] *Psaume*, XLIV, XLV, XLIX, LI, LII, LVII, LXI, LXII LXIII, LXV, LXVI LXVII, LXXXII.

Maintenant que les pièces jéhovistes aient surpassé en nombre les élohistes, c'est ce dont on ne saurait s'étonner quand on considère que les antiques traditions furent recueillies principalement par les prophètes qui non-seulement appartenaient au parti jéhoviste, mais encore qui en étaient la tête et les directeurs.

Si nous jetons un rapide coup d'œil sur ces deux ordres de documents, nous verrons qu'ils représentent des traditions religieuses, non sans doute différentes au fond, mais en un certain sens distinctes, Je montrerai ailleurs que le monothéisme, qui est commun à tous les deux, a une tendance plus spiritualiste dans les parties jéhovistes du Pentateuque que dans les parties élohistes. Ici je ne les comparerai que sous des rapports plus sensibles et plus apparents à première vue.

Le désaccord éclate entre ces deux ordres de documents dès les premières pages. Chacun d'eux donne une postérité différente à Adam et à Ève. Le jéhoviste raconte que nos premiers parents eurent d'abord deux enfants, Caïn et Abel [1] ; il ne fait naître Seth qu'après la mort de ce dernier, dont il est le remplaçant [2]. L'élohiste ne connaît ni Caïn

[1] *Genèse*, IV, 1 et 2.

[2] *Genèse*, IV, 25. Le nom de Seth suppose nécessairement la mort d'Abel. Seth, שֵׁת, signifie en effet *compensation*. Cet enfant est pour ses parents la compensation de celui qu'ils ont perdu, d'Abel (חֶבֶל *souffle*), qui n'a eu que la durée d'un souffle.

ni Abel ; le silence qu'il garde sur ces deux premiers enfants d'Adam et d'Ève ne peut s'expliquer par la supposition que le passage dans lequel il en parlait a été laissé de côté pour ne pas faire double emploi avec le récit du jéhoviste ; car pour lui, Seth est le premier enfant du père et de la mère de l'espèce humaine. En effet, après avoir parlé de la création d'Adam, il ajoute : « Adam vécut cent trente ans, et engendra à sa ressemblance, à son image, un fils qu'il nomma Seth. Après la naissance de Seth, Adam vécut encore huit cents ans ; il eut encore des fils et des filles. [1] » Voilà, ce me semble, une indication claire et précise.

C'est de Seth qu'il fait descendre Noé qui, d'après le jéhoviste, est un arrière-petit-fils de Caïn [2]. Il arrive de là que le tableau des descendants de Caïn, parallèle à celui que l'élohiste donne des descendants de Seth, n'a de commun avec celui-ci que le premier terme, Adam, et les deux derniers, Lamech et Noé son fils [3].

[1] *Genèse*, v, 1-4.
[2] *Genèse*, iv, 17-19, et v, 28 et 29.
[3] Voici les deux généalogies :

Élohiste (*Genèse*, v, 6-19).	Jéhoviste (*Genèse*, iv, 17-22, et v, 28 et 29).
Adam.	Adam.
Seth.	Caïn.
Hénosch.	Hénoch.

M. Knobel suppose que le jéhoviste a voulu expliquer l'origine des peuples de l'Orient appartenant à une famille différente de celle d'Israël et qu'il l'a rapportée à un fils coupable du premier père des hommes[1]. On ne se rend pas bien compte dans ce cas, pourquoi il aurait fait de Noé le frère de Jabal, Jubal et Tubal-Kaïn, qui, dans cette hypothèse, seraient les pères des races déshéritées. Quoi qu'il en soit de cette difficulté, M. Knobel croit pouvoir conclure de sa supposition que le jéhoviste avait une connaissance plus étendue que l'élohiste, des divers groupes de l'espèce humaine et, par suite, que, plus jeune que celui-ci, il appartient à une époque où les Hébreux avaient pu apprendre à connaître plus exactement les principaux peuples de la terre[2].

Les documents jéhovistes[3] parlent en termes plus pompeux que les élohistes[4] de l'alliance de Dieu avec

Kenan.	Irad.
Mahalalel.	Mahousael.
Jéred.	Methousael.
Hénoch.	Lamec.
Matousala.	Noé.
Lamec.	
Noé.	

[1] On sait que les tables généalogiques de la Genèse sont regardées, à tort ou à raison, comme des tableaux ethnographiques.

[2] Knobel, *Die Genesis erklært.* p. 47-49.

[3] *Genèse,* XII, 2; XIII, 14-17; XV, 5, 18 et suiv.; XXVI, 24; XXVIII, 13-15; XXXII, 12.

[4] *Genèse,* XXI, 17; XXVI, 4; XLVI, 3 et 4; XLVIII, 3 et 4.

les patriarches. Cette alliance fut conclue, d'après ce qu'ils en disent, avec une solennité [1] qui est inconnue à la tradition élohiste. Les promesses qu'ils leur font donner par Dieu sont d'une plus haute portée. Tandis que, d'après les documents élohistes, Dieu annonce à Abraham qu'il le rendra père de nations nombreuses et qu'il donnera en possession perpétuelle à ses descendants tout le pays de Chanaan où il habite en ce moment comme étranger [2], il lui est promis, d'après les documents jéhovistes, que sa postérité égalera en nombre les étoiles du ciel [3] et les grains de sable de la mer [4], qu'elle possédera la porte de ses ennemis et que c'est par elle que toutes les nations de la terre seront bénies [5].

Les fragments élohistes qui se rencontrent dans l'Exode ont le même caractère de simplicité et d'antiquité que ceux de la Genèse. Les conceptions religieuses qu'ils expriment sont naïves comme celles de tous les peuples primitifs. Ces documents racontent, non sans laisser percer quelque étonnement, qu'à Horeb les Israélites avaient vu Dieu, sans en mourir [6]. D'après le jéhoviste, au contraire, nul

[1] *Genèse*, xv, 7 et suiv.
[2] *Genèse*, xvii, 4-16.
[3] *Genèse*, xv, 5.
[4] *Genèse*, xxii, 17; xxxii, 12.
[5] *Genèse*, xviii, 18; xxii, 17, 18.
[6] *Exode*, xxiv, 10 et 11.

homme ne peut le voir et vivre[1]. L'élohiste n'attribue aux hommes qui avaient vécu avant Abraham, qu'un culte très-simple de la divinité (אֱלֹהִים). La religion d'Isaac et de Jacob ne consiste, d'après lui, que dans l'adoration de Dieu désigné sous le nom d'Elohim et d'El-Schadaï[2]. Il ne les représente jamais élevant des autels et immolant des victimes[3]; une seule fois il parle d'une libation d'huile faite par Jacob[4], et deux fois d'un sacrifice offert par ce patriarche à l'Elohim de son père Isaac[5]. Le jéhoviste, au contraire, suppose qu'ils connaissaient Jéhovah[6]; qu'ils lui dressaient des autels[7] et lui immolaient des victimes[8]; qu'ils savaient distinguer les animaux purs des impurs[9]; qu'ils pratiquaient un culte cérémoniel[10] et observaient tous les commandements de l'Eternel[11], c'est-à-dire qu'ils suivaient par anticipation le mosaïsme; qu'ils payaient la dîme à Salem et à Bethel[12]; qu'ils étaient prophè-

[1] *Exode*, XXXIII, 20.
[2] *Genèse*, XXVIII, 3; XXXV, 11; XLVI, 3; XLVIII, 3.
[3] Knobel, *Die Genesis erklært*, p. XIII.
[4] *Genèse*, XXXV, 14.
[5] *Genèse*, XLVI, 1; XXXIII, 20.
[6] *Genèse*, IV, 4, 6, 26.
[7] *Genèse*, XII, 7, 8; XIII, 4, 18; XXI, 33; XXII, 13; XXVI, 25.
[8] *Genèse*, IV, 4; VIII, 20, 21.
[9] *Genèse*, VIII, 20.
[10] *Genèse*, VIII, 20; XV, 9.
[11] *Genèse*, XV, 6; XVII, 1 et suiv.; XVIII, 19.
[12] *Genèse*, XIV, 20; XXVIII, 22.

tes[1] ; en un mot, qu'ils ne différaient en rien d'un fidèle disciple de Moïse[2].

La réforme mosaïque ne paraît avoir eu pour la tradition élohiste ni la même étendue, ni la même importance que pour la jéhoviste. Il nous reste, il est vrai, peu de fragments élohistes relatifs à ce grand événement, soit que les passages des documents de cette classe, dans lesquels il en était parlé, aient été laissés de côté par le rédacteur définitif du Pentateuque, soit, ce qui est plus probable, que ce sujet n'y fût pas traité longuement; mais ce que nous en avons suffit cependant pour nous faire connaître qu'on y insistait plus sur les faits historiques et sur les prescriptions cérémonielles et civiles[3], que sur l'ensemble des lois morales et dogmatiques qui forment le fond le plus réel du mosaïsme. C'est surtout à des détails sur la partie matérielle du culte que se rapportent ceux de ces fragments qui parlent des ordonnances mosaïques[4].

Tels sont les caractères les plus marqués des deux classes de documents qui sont entrés dans la composition du Pentateuque. Ils nous indiquent d'une manière assez claire que presque jusqu'au moment où ces antiques monuments religieux furent réunis

[1] *Genèse*, XV, 1; XXVII, 40.
[2] Knobel, *Exod. und Levit. erklært*, p. XVI et XVII.
[3] *Exode*, XVIII, 12 27.
[4] *Exode*, XXXV, 27, — XXXVIII.

ensemble pour former les quatre premiers livres mosaïques, il y eut dans la famille d'Israël deux formes, en certains points distinctes, d'une même religion monothéiste, fait que j'aurai plus loin occasion de mettre dans tout son jour et dont je montrerai les traces évidentes dans toute l'histoire des Hébreux, depuis Moïse jusqu'aux derniers temps de la monarchie. Les documents élohistes représentent un monothéisme plus simple, plus antique que celui qui éclate dans les documents jéhovistes. Ils appartiennent à un ordre d'idées et de conceptions religieuses qui remontent au delà de Moïse et qui continuèrent à se maintenir dans la famille d'Israël, après la réforme de ce grand législateur. Les documents jéhovistes, au contraire, sont toujours empreints en quelque degré de l'esprit du mosaïsme dont ils sont l'expression plus ou moins parfaite.

Je reviendrai plus loin sur cette différence. Il était nécessaire de la mentionner déjà ici ; elle pourra nous être utile, quand il s'agira de déterminer l'époque à laquelle ces divers documents ont été réunis pour former le Pentateuque.

Les différentes pièces que j'ai désignées jusqu'ici sous les noms de documents élohistes et de documents jéhovistes, furent également composées sur des documents antérieurs. On n'en saurait douter, puisque de ces écrits, plusieurs sont insérés en entier avec les titres qu'ils portaient, dans les divers

éléments qui ont servi à composer le Pentateuque, et que des passages de quelques autres y sont textuellement rapportés, avec l'indication des noms des ouvrages auxquels ils furent empruntés. Ces antiques monuments sont d'abord un assez grand nombre de listes généalogiques parmi lesquelles il faut principalement citer le *livre des descendants d'Adam* (סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם)[1], le *livre des descendants de Noé* (סֵפֶר תּוֹלְדֹת נֹחַ)[2], les *descendances d'Esaü* (תּוֹלְדוֹת עֵשָׂו)[3], les *généalogies d'Aaron et de Moïse* (תּוֹלְדֹת אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה)[4]. Ce sont ensuite plusieurs recensements, soit du peuple d'Israël, soit d'une partie du peuple, après la sortie d'Egypte, pendant le séjour au désert[5]. C'est encore des recueils de chants nationaux et religieux. Il n'en est cité nominativement qu'un seul dans le Pentateuque; le *livre des batailles de l'Éternel* (סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה). Mais on peut y joindre sans doute le *Livre du Juste* (סֵפֶר הַיָּשָׁר)[6], qui est cité dans Josué (x,13) et dans le deuxième livre de Samuel (I, 18) et qui contenait

[1] *Genèse*, v, 1-29. Le mot סֵפֶר, que l'on traduit par livre, indique un écrit en général, sans égard à son étendue.

[2] *Genèse*, VI, 9; x et XI, 10-32

[3] *Genèse*, XXXVI, 1-43.

[4] *Nomb.*, III, 1.

[5] *Exode*, VI, 14-25; *Nomb.*, I, 5-46; III, 13; IV, 49; XXVI, 4-64.

[6] *Nomb.*, XXI, 14; *Exode*, XVII, 14.

des chants de l'âge mosaïque, peut-être même des chants plus anciens. Il ne serait pas impossible que les trois vers prononcés par Lamech (*Genèse*, IV 23) ne fissent partie de quelque poésie du ***Livre du Juste.*** A côté de ces différents écrits, il faut placer le ***livre de l'Alliance*** (סֵפֶר הַבְּרִית), dont Moïse fit la lecture solennelle devant le peuple assemblé au pied du mont Horeb[1], et qui contenait vraisemblablement le décalogue, ainsi que les principales lois promulguées jusqu'à ce moment; un état des campements successifs du peuple d'Israël dans le désert, écrit qui est donné pour être de la main de Moïse[2] et qui est conservé en partie dans le chapitre XXXIII du livre des Nombres; enfin divers recueils de lois, remontant probablement au législateur lui-même, recueils dont l'existence peut se reconnaître à certaines formules qui sont propres à chacun d'eux[3].

Ce fut de ces écrits et sans doute aussi d'autres dont l'existence nous échappe, parce qu'il n'en reste aucun indice positif, comme encore probablement de chants et de récits conservés dans la mémoire du peuple et transmis par la tradition, que furent composés, non les livres mosaïques dans leur forme actuelle, mais les documents soit élohistes soit jéhovistes qui servirent plus tard à les former.

[1] *Exode*, XXIV, 7.
[2] *Nomb.*, XXXIII, 1 et 2.
[3] *Lévit*, VII, 1, 11; XI, 2; XIX, 2; *Nomb.*, XIX, 2.

Il y aurait un grand intérêt à connaître l'histoire de ces documents, à savoir en quelles parties de la Terre-Sainte, en quels temps, par quels auteurs ils furent rédigés. Mais comment résoudre des questions dont les données sont si fugitives, ou pour mieux dire presque entièrement effacées ? Une critique prudente ne doit hasarder ici que quelques inductions et ne peut se permettre que quelques déterminations approximatives.

Il est un premier fait sur lequel il conviendrait, avant tout, de s'éclairer. Ce que j'ai désigné jusqu'à présent du nom passablement vague de documents élohistes, forma-t-il, dès le principe, un ouvrage unique, ou faut-il le décomposer en plusieurs écrits différents ? Et de même, les documents jéhovistes étaient-ils réunis en un seul ouvrage, ou en formaient-ils plusieurs, ou n'existaient-ils, comme le croit de Wette, qu'à l'état de tradition orale avant d'être joints aux documents élohistes pour les compléter et composer par cette union le Pentateuque actuel ?

Je ne vois pas de raisons suffisantes pour supposer deux ou plusieurs grands écrits élohistes. On a remarqué depuis longtemps que, prises dans leur ensemble, les parties élohistes du Pentateuque se lient assez bien les unes aux autres et semblent, par cela même, des fragments séparés d'un seul et même ouvrage. Cette opinion me paraît tout à fait

probable. Mais en admettant l'existence d'un livre élohiste primitif, rédigé d'après ceux des antiques documents antérieurs qui appartenaient à l'élohisme, je serais porté à supposer qu'il y eut aussi quelques écrits de moindre étendue, d'une origine également élohiste, et consacrés au récit de quelques épisodes importants de l'histoire des temps anciens. Telle est la biographie de Joseph, dans les chapitres XXXVII et XXXIX à L de la Genèse. Ce récit ne ressemble en rien à la chronique anecdotique de l'écrivain élohiste qui a raconté l'histoire des âges primitifs de la famille d'Abraham. Évidemment ces chapitres formaient dans le principe un écrit spécial.

Il en est autrement des documents jéhovistes que des élohistes. Ils sont loin d'avoir entre eux le même enchaînement que ceux-ci, et ils offrent, comme l'a fait remarquer M. Knobel, d'assez nombreuses contradictions [1]. Ces deux circonstances suffiraient pour faire croire que ces divers documents formaient dans le principe plusieurs ouvrages distincts. On est confirmé dans cette opinion, quand on considère que plusieurs fragments se distinguent par l'emploi de certaines formules particulières, dont chacune pourrait bien avoir été propre à un

1 Knobel, *Exod. und Levit. erkl.*, p. XX et XXI. Telle n'est pas cependant l'opinion de M. Kuenen, et les considérations auxquelles il en appelle sont loin d'être sans valeur. *Histoire critiq. des livres de l'Anc. Test.*, t. I, p. 166 et suiv.

même écrit. C'est ainsi qu'un certain nombre de lois sont précédées de cette formule : « L'Éternel parla à Moïse et lui dit : Parle aux enfants d'Israël et dis-leur : Quand...[1] » D'autres sont accompagnées de cette autre formule : « Je suis l'Éternel[2], » formule destinée à marquer, non pas seulement l'origine divine de la loi, mais encore la raison pour laquelle elle doit être observée. Il faut ajouter enfin qu'il est dans l'ordre des choses que les diverses écoles des prophètes eussent fait des recueils différents soit des lois mosaïques, soit des événements qui se rapportaient à l'origine de la législation. On est amené par ces considérations à admettre l'existence de plusieurs ouvrages jéhovistes qui, rapprochés plus tard les uns des autres et joints au grand écrit élohiste dont j'ai parlé, composèrent les quatre premiers livres de notre Pentateuque.

Ce serait se lancer dans des conjectures hasardées que d'essayer de déterminer l'époque de la composition de chacun de ces différents écrits ; tout au plus peut-on déterminer les limites entre lesquelles il convient d'en placer la rédaction. Ni l'ouvrage élohiste ni les divers recueils jéhovistes ne remontent au delà des premiers temps de la monarchie, puisque certains détails trahissent l'exis-

[1] *Lévit.*, I, 1 et 2; IV, 1 et 2; VI, 1 et 2; XII, 1 et 2.
[2] *Exode*, VI, 8; *Lévit.*, XVIII, 2, 4, 5, 6, 21, 30; XIX, 2, 4, etc.; XX, 7; XXI, 12, 23; XXII, 2, 3, 8, 30, 31, 33, etc.

tence du temple construit par Salomon, et que, dans le livre de Josué, qui tient par des liens étroits aux quatre premiers livres du Pentateuque, il est fait mention du *Livre du Juste*[1], qui était postérieur à David[2]. Et, d'un autre côté, ceux de ces livres qui sont les plus jeunes ne descendent pas en deçà de l'époque de la destruction du royaume de Juda, destruction à laquelle ils ne présentent aucune allusion. Pour atteindre une détermination plus précise, il ne servirait de rien d'en appeler aux indices donnés par la langue, et cela par cette raison qu'il n'est probablement aucun de ces écrits qui ne contienne, en plus ou moins grande quantité, des pièces d'une antiquité plus reculée, et qui ne puisse, par conséquent, tromper celui-là même qui se croirait assez sûr de sa connaissance de la langue hébraïque pour en marquer très-nettement les moindres variations dans la succession des âges. Quelle confiance accorder d'ailleurs à des arguments tirés de la forme du langage, quand on voit qu'un même mot est donné par des hébraïsants pour un archaïsme, et par d'autres aussi compétents pour un araméisme?

Il est encore difficile de déterminer le lieu de la Terre-Sainte où chacun de ces ouvrages a été

[1] *Josué*, x, 13.
[2] 2 *Sam.*, I, 18

rédigé. Le grand écrit élohiste appartient-il au royaume de Juda, comme l'affirme M. Ewald? En vérité, on ne saurait le décider. On assure, il est vrai, que cet ouvrage insiste principalement sur tout ce qui se rapporte au culte, aux prescriptions cérémonielles, au sacerdoce, et qu'à ces traits il faut reconnaître un auteur qui vivait dans le voisinage du temple. Mais ce n'est qu'autant que l'on fait entrer dans l'écrit élohiste une foule de pièces qui ne lui appartiennent pas et qui sont d'origine jéhoviste, qu'on peut lui donner ce caractère. J'ai montré l'erreur profonde de cette confusion. La grande histoire élohiste parle du culte mosaïque beaucoup moins que les diverses pièces jéhovistes; seulement, là où elle en parle, elle s'attache surtout à ce qu'il y a de moins spiritualiste dans les cérémonies de la loi. Mais de ce trait on ne saurait conclure que cet ouvrage ait été rédigé à Jérusalem. Il serait assez étrange, si cet écrit appartenait au royaume de Juda, qu'il ne s'y trouvât pas une seule allusion à sa capitale.

Ce fut, il est vrai, une opinion générale dans la synagogue, dans les temps qui précédèrent immédiatement l'ère chrétienne, que Salem était Jérusalem, et que Melchisedek, son roi, était un type du Messie. Mais cette opinion ne s'appuie sur aucune donnée historique; elle naquit d'une exégèse arbitraire, cherchant dans chaque ligne de l'Ancien

Testament un indice de la venue du Messie[1]. Le nom antique du lieu qui fut choisi par David pour la capitale du royaume était Jebus[2] et non pas Salem, et le choix du fils d'Isaï fut dicté, non par le respect qu'inspirait cette ville, mais par des raisons politiques.

Si l'on pouvait de la pièce qui contient l'histoire de Joseph[3] tirer une conclusion relative au grand ouvrage élohiste, on n'hésiterait pas à lui donner pour rédacteur un homme du royaume du nord. On découvre, en effet, dans cette pièce, le dessein manifeste de relever la tribu d'Éphraïm et de la mettre au moins sur la même ligne que la tribu de Juda, sinon au-dessus. Si, dans les bénédictions prophétiques de Jacob mourant, il est dit de Juda que les fils de son père se prosterneront devant lui[4], Joseph y est appelé le pasteur et la pierre d'Israël, et c'est

[1] Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, t. II. p. 95.

[2] *Juges*, XIX, 10; 1 *Chron.*, XI, 4. « Salem, dit saint Jérôme, non, ut Josephus et nostri omnes arbitrantur, Jerusalem... sed oppidum juxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem, et ostenditur ibi palatium Melchisedech, ex magnitudine ruinarum veteris operis ostendens magnitudinem. » *Epist.*, 73, dans *Hieronimi opera*, édit. Vallars, t. I, p. 446. Il existait du temps de Jésus-Christ une ville nommée Salem. *Jean*, III, 23; comp. *Judith*, IV, 4 ; c'était probablement la même que celle qui est mentionnée dans *Genèse*, XIV, 18.

[3] Cette pièce se compose de *Genèse*, XXXVII, 2-36, XXXIX.—L. Le fond, l'ensemble en est certainement élohiste; toutefois quelques passages ont dû en être retouchés par un jéhoviste, entre autres les bénédictions prophétiques de Jacob, au chap. XLIX.

[4] *Genèse*, XLIX, 8.

sur sa tête que reposent les vœux les plus chers du patriarche[1].

Cette prédilection pour Éphraïm éclate en traits plus évidents encore dans un passage précédent. Quand Jacob bénit les enfants de Joseph, il étend la main droite sur la tête d'Éphraïm qui était le plus jeune, et la gauche sur la tête de Manassé, « sachant bien, fait observer le narrateur, que Manassé était l'aîné[2]. » Joseph veut en vain prévenir ce qu'il croit être une méprise de son père. Jacob ne se rend pas à son observation. « Je le sais, mon fils, je le sais, lui dit-il ; celui-ci deviendra aussi un peuple, même un grand peuple ; mais toutefois son frère, qui est le cadet, sera plus grand que lui. Sa postérité sera une multitude de nations[3]. » Et aussitôt en les bénissant, il mit, dit le texte sacré, Éphraïn devant Manassé[4].

L'examen des différents écrits jéhovistes conduirait peut-être aussi d'un autre côté à leur assigner pour auteurs des hommes du royaume du sud. Mais en réalité la détermination des lieux où ces divers ouvrages ont été rédigés, n'a qu'une importance fort restreinte au point de vue auquel on doit étudier la formation du Pentateuque. Que les critiques qui

[1] *Genèse*, XLIX, 24 et 26.
[2] *Genèse*, XLVIII, 14.
[3] *Genèse*, XLVIII, 19.
[4] *Genèse*, XLVIII, 20.

ne tiennent pas un compte suffisant de la différence de l'élohisme et du jéhovisme, et qui ont négligé de constater le double courant religieux qui se montre dans toute l'histoire d'Israël, aient cherché avec soin dans quels lieux avaient été rédigés les documents qui sont entrés dans la composition des quatre premiers livres mosaïques, cela se comprend; il n'y avait pas pour eux en effet d'autre moyen d'expliquer les traits distinctifs de ces divers écrits, que de les rapporter à des traditions locales. Si l'ouvrage du prophète contemporain d'Amos, d'après le système de M. Eward, diffère du *Livre des Origines*, c'est, nous assure le savant auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël*, parce que le premier a mis en œuvre les traditions répandues dans le sud de la Palestine, tandis que celui-là recueillit celles qui étaient conservées dans le nord. Dans le système que je propose, la différence des traditions s'explique moins par la différence des lieux où elles avaient cours, que par celle des points de vue religieux auxquels elles appartenaient. L'élohisme avait ses traditions, comme le jéhovisme avait aussi les siennes, ou pour mieux dire, les Israélites élohistes se représentaient sous une forme les souvenirs de l'histoire d'Israël, et les jéhovistes les possédaient sous une forme un peu différente. C'est là ce qui explique les traits différents qui distinguent les écrits élohistes des écrits jéhovistes.

§ 3.

Après avoir vu quels sont les éléments qui sont entrés dans la composition des quatre premiers livres du Pentateuque, il nous reste à rechercher de quelle manière et à quelle époque ils ont été réunis ensemble.

Et d'abord par quel procédé les livres de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique et des Nombres furent-ils formés des différents ouvrages dont il vient d'être question?

Il faut écarter toute hpyothèse qui voudrait en expliquer la formation par une rédaction suivie, par une rédaction dans laquelle l'auteur n'aurait employé les différents écrits élohistes et jéhovistes que de la manière dont un historien se sert de documents antérieurs. Les ouvrages élohistes et jéhovistes dont il a été parlé, ne sont ni les sources ni les matériaux des quatre premiers livres mosaïques; ils en sont les parties constitutives. Sauf quelques interpolations, d'ailleurs rares et faciles à déterminer, il n'y a dans ces quatre livres que ce qu'il y avait dans les ouvrages antérieurement existants.

Les premiers ne sont en réalité qu'un recueil des seconds.

Comment ce recueil a-t-il été fait ? M. Ewald l'attribue, comme on l'a vu, à un prophète du royaume de Juda qui vivait au VIIe siècle avant l'ère chrétienne, Je discuterai plus loin l'époque à laquelle ce travail a été exécuté ; il s'agit d'abord de rechercher de quelle manière il fut fait. D'après M. Ewald, le prophète qui en fut l'auteur aurait fondu ensemble les divers documents qu'il avait à sa disposition. Sans abdiquer complétement son individualité, c'est-à-dire sans vouloir s'astreindre à un travail de manœuvre, il aurait cependant conservé scrupuleusement les textes anciens, et en somme tout ce qui lui reviendrait dans cette composition, consisterait à avoir retranché, sans doute, ce qui lui semblait faire double emploi, et retouché çà et là quelques mots pour raccorder les divers fragments qu'il empruntait tantôt à un des écrits antérieurs et tantôt à un autre.

La part que M. Ewald fait à ce rédacteur, auquel le nom de collecteur conviendrait bien mieux, est bien petite, et cependant elle me paraît encore trop grande. Ce ne fut guère en réalité qu'un travail de manœuvre que celui du collecteur, quel qu'il soit, qui a donné aux documents antérieurs la forme qu'ils ont dans les quatre premiers livres du Pentateuque. Il n'eut certainement pas d'autre dessein que de réunir, dans un ordre à peu près chronolo-

gique, les récits contenus dans les documents qui étaient à sa disposition. Il ne retrancha rien ; car autrement pourquoi aurait-il laissé de doubles narrations du même fait, souvent contradictoires? Il n'ajouta rien ; pourquoi n'aurait-il pas autrement comblé des lacunes et ménagé, en les adoucissant ou en les expliquant, les oppositions assez nombreuses qui se rencontrent dans les quatre premiers livres mosaïques? Tout son travail consista à rapprocher les divers passages des écrits élohistes et jéhovistes qui lui semblaient propres à se compléter les uns les autres ou qui lui paraissaient se rapporter au même sujet ou à des sujets analogues et voisins. En dehors de cet ordre vague et général, ordre qui trahit un collecteur et qui ne peut convenir à un écrivain, point de plan quelconque, bien ou mal conçu, bien ou mal exécuté. L'œil le plus exercé ne saurait en découvrir la moindre trace dans les quatre premiers livres mosaïques, principalement dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres.

Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à jeter les yeux sur la disposition des matières qui y sont contenues. Déjà Spinoza avait fait remarquer, on s'en souvient sans doute, qu'il y a au commencement de la Genèse deux récits différents de la création. Après lui, d'autres critiques, Vater entre autres, ont relevé un grand nombre de différences de ce genre, parmi lesquelles on peut citer en première ligne les deux ta-

bles généalogiques de la postérité d'Adam, sur lesquelles j'ai attiré précédemment l'attention du lecteur. On a ajouté que les développements donnés aux récits ne sont pas en rapport avec l'importance des événements qu'ils racontent; que les narrations des faits et les expositions des lois se succèdent arbitrairement, souvent même en opposition avec l'ordre chronologique; qu'on n'a pris aucun soin de déterminer d'une manière suivie la marche des Hébreux dans le désert, et qu'il n'y a en somme aucune liaison entre les diverses pièces qui composent ces livres.

Ce défaut d'unité, ce désordre éclate avec bien plus d'évidence, quand on s'arrête aux détails. Il n'est pas rare de voir le même fait reproduit deux fois, avec des circonstances différentes. Les hésitations de Moïse devant l'ordre qu'il reçoit de l'Éternel, sont racontées une première fois au chapitre IV, 10 et suiv. de l'Exode, et une seconde fois aux chapitres VI, 28 — VII, 5 du même livre. Le fond du récit est le même, mais les expressions sont tout autres [1]. Chacune de ces deux narrations appartenait à un document différent; le collecteur, qui ne voulut pas sacrifier l'une à l'autre, les a insérées également dans son recueil. Ce qui est dit de la nuée reposant sur le tabernacle revient en deux passages

[1] Comparez entre autres *Exode*, IV, 10, et VI, 30; IV, 14-16, et VII, 1 et 2.

différents (*Exode*, XI, 34-38, et *Nombres*, IX, 15-28), presque dans les mêmes termes, quoique avec des développements différents. Il en est de même de l'histoire des cailles (*Exode*, XVI, 12 et suiv., et *Nombres*, XI, 31-34), ainsi que des eaux saumâtres de Mériba et de la source jaillissant du rocher sous la verge de Moïse (*Exode*, XVII, 1-7, et *Nombres*, XX, 3-13). Les tables du Décalogue sont écrites par Dieu lui-même, d'après *Exode*, XXIV, 12, XXXII, 16, et XXXIV, 1 ; au contraire, d'après *Exode* XXXIV, 27 et 28, Moïse les écrit sous la dictée de l'Eternel. S'il faut s'en rapporter à *Exode*, XXXIII, 7, le tabernacle d'assignation était placé hors du camp, tandis que l'on voit dans *Nombres*, II, 2 et 17, qu'il était dans l'intérieur et qu'il en formait le centre.

Certaines lois sont également rapportées plusieurs fois, et chaque fois avec des dispositions différentes. D'après *Exode*, XXI, 2, les esclaves d'origine israélite doivent être rendus à la liberté la septième année, mais d'après *Lévitique*, XXV, 40[1], seulement la cinquantième. S'il faut s'en rapporter à *Exode*, XX, 9-11, le repos du sabbat est un hommage rendu à Dieu et une commémoration de l'achèvement de

[1] Cette dernière disposition fut la plus ancienne. Elle fut amendée plus tard par des raisons d'humanité qu'il est aisé de deviner ; ce qui le prouve d'ailleurs, c'est qu'elle ne fut connue dans les derniers temps de la monarchie que sous la forme qu'elle a dans *Exode*, XXI, 2, comme on le voit dans *Deutér.*, XV, 12, et *Jérémie*, XXIV, 14.

la création du monde en six jours, tandis que d'après le même livre, xxiii, 12, il est ordonné dans un sentiment d'humanité et en même temps dans une intention d'économie agricole, afin que les bêtes de somme et de labour ne s'épuisent point et que les esclaves et les mercenaires reprennent leurs forces. On remarque une différence tout aussi grande dans la loi concernant les lépreux, présentée d'abord dans des conditions qui convenaient à la vie dans le désert (*Lévit.*, xiii, 1 et xiv, 32), et reproduite ensuite avec des dispositions applicables à la vie dans la terre de Chanaan (*Lévit.*, xiv, 33-53).

Enfin on trouve dans le Pentateuque des explications différentes de la même cérémonie. Il en est ainsi de la fête des pains sans levain, qui est expliquée de deux manières dans le même chapitre (*Exode*, xii), à quelques versets de distance. D'après les versets 17-20, elle aurait été établie de propos délibéré, en commémoration de la sortie en armes du pays d'Égypte ; d'après le verset 39, les pains sans levain auraient été simplement une nécessité de la fuite précipitée des Hébreux. Il est probable que ces deux explications sont aussi peu fondées l'une que l'autre; elles furent imaginées après coup, longtemps après la sortie d'Égypte, pour rendre raison d'une cérémonie antique dont le sens s'était perdu. La fête des pains sans levain était certainement dans le principe une fête agricole, instituée pour célébrer la moisson

nouvelle. On faisait des pains sans levain, pour manger du blé nouveau, sans aucun mélange du blé des précédentes récoltes. Comme la sortie d'Egypte eut lieu au mois des épis[1], la fête des pains sans levain, coïncidant avec cet événement, en fut regardée plus tard comme la commémoration.

Je sais bien qu'on a prétendu que ce désordre n'est qu'apparent, et j'accorde que, l'imagination aidant, et en supposant à tout propos ici des sous-entendus qu'on rétablit, là des interpolations qu'on élague, ailleurs de prétendues transpositions qu'on déplace, on peut parvenir à montrer un enchaînement un peu régulier entre toutes les pièces qui composent le Pentateuque. Mais les moyens arbitraires auxquels on est forcé de recourir prouvent encore mieux que les faits que j'ai cités, que cette unité n'existe pas en réalité. C'est ce qu'ont reconnu d'ailleurs ingénument des critiques qui regardaient cependant le Pentateuque comme l'œuvre de Moïse, entre autres Eichhorn, qui a essayé d'expliquer le désordre de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, en présentant ces trois livres comme le journal tenu par le législateur hébreu, de la marche du peuple d'Israël dans le désert[2], et Astruc, dont j'ai rapporté

[1] Knobel, *Exod. und Lévit.*, p. XX et XXI.

[2] Eichhorn, *Einleit. ins alte Testam.*, t. II, p. 348 et suiv. Ce savant critique appuyait cette opinion, comme je l'ai déjà fait remarquer, sur *Nomb*, XXXIII, 1 et 2.

précédemment la singulière hypothèse sur la cause du défaut d'unité de la Genèse, livre qui offre cependant bien plus de suite que l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Tel est aussi le sentiment de Richard Simon qui n'a pas oublié de faire remarquer « le peu d'ordre qu'on trouve en quelques endroits du Pentateuque », comme il s'exprime lui-même. Je puis en appeler encore à l'aveu de critiques qui, tout en admettant le système d'un remaniement de tous les anciens documents par un rédacteur définitif, reconnaissent qu'il n'a pas donné à son travail toute l'unité désirable. « Il n'y a pas d'unité réelle, dit M. Knobel, dans la Genèse et dans l'Exode, et dans ce dernier livre, plus encore que dans le premier, on voit que les pièces dont s'est servi le rédacteur ont été simplement juxtaposées. » Il est vrai que ce théologien explique cette absence d'unité par les nombreuses différences que présentaient entre eux les anciens ouvrages qui avaient été combinés ensemble[1]. Mais cette explication est complétement insuffisante dans le système qui attribue à un travail de rédaction la forme actuelle du Pentateuque. Il n'est pas un seul historien qui ne se trouve en présence de documents très-divergents ; il ne laisse pas pour cela de donner à son œuvre un ordre positif et une unité réelle.

Il n'est pas jusqu'à M. Ewald qui ne rende témoi-

[1] Knobel, *Exod und Lévit. erkl.*, p. XXI.

gnage à ce défaut d'ordre et d'unité qui est le caractère le plus marqué de la forme littéraire des quatre premiers livres du Pentateuque. Il avoue que le cinquième historien du peuple hébreu, c'est-à-dire le prophète du septième siècle avant l'ère chrétienne, auquel il rapporte la dernière rédaction de ces quatre livres, n'a pas reculé devant de petites répétitions et de légères contradictions[1]. Les répétitions ne sont pas aussi petites ni les contradictions aussi légères que veut bien le dire M. Ewald ; le lecteur doit avoir été édifié sur ce point par ce qui précède ; mais tel qu'il est, cet aveu ne doit pas être passé sous silence, et peut-être pourrait-on lui donner une portée plus large qu'il ne semble avoir quand on se rappelle que le savant historien du peuple d'Israël déplore que le célèbre *Livre des Origines* ne nous soit parvenu que mutilé et en désordre[2]. Or qui l'a ainsi mutilé, qui en a altéré cette belle ordonnance qui le rendait digne, au jugement de M. Ewald, d'être mis sur la même ligne que les histoires d'Hérodote et les meilleures parties de Tite-Live, si ce n'est ce cinquième historien, comme il l'appelle ? Il n'y a donc pas, à ses yeux, tout l'ordre désirable dans la classification des différentes parties qui composent les quatre premiers livres du Pentateuque.

[1] Ewald, *Gesch. des Volks Israël*, t. I, p. 151.
[2] Ewald, *ibid.*, t. I, p. 110 et 111.

Que conclure maintenant des observations qui viennent d'être présentées sur la forme de ces livres, sinon qu'un ouvrage qui offre si peu de régularité dans sa marche et si peu d'ordre dans ses détails, ne peut pas être l'œuvre d'une rédaction comme le suppose M. Ewald, ni encore moins le résultat définitif d'une série de rédactions successives et se superposant, si l'on peut ainsi dire, l'une à l'autre, comme le prétend Bleek? Un écrivain qui aurait composé un ouvrage nouveau avec des matériaux dont il aurait disposé librement, les aurait du moins coordonnés d'une manière méthodique, et ce n'est pas là ce qu'a fait le personnage, quel qu'il soit, qui a donné aux antiques documents élohistes et jéhovistes la forme sous laquelle ils nous sont parvenus dans les quatre premiers livres du Pentateuque. Un rédacteur aurait développé, resserré, modifié les documents dont il se serait servi: il aurait mis dans son travail son esprit, sa touche personnelle, ses opinions propres; il lui aurait donné une couleur uniforme; c'est ainsi que firent sans doute les auteurs des écrits élohistes, ainsi que ceux des écrits jéhovistes. La collection définitive ne fut pas exécutée de cette manière. C'est ce que prouve la diversité qui se remarque aussi bien dans le fond que dans la forme. Une seule hypothèse peut expliquer les quatre premiers livres du Pentateuque; et cette hypothèse, c'est que ces livres ne sont que les différents écrits dont j'ai

donné précédemment la description, rapprochés les uns des autres et combinés ensemble.

Il n'y a pas autre chose dans la Genèse, l'Exode, le Lévitique et les Nombres, que ce qu'il y avait dans les ouvrages élohistes et jéhovistes, grands et petits, qui existaient antérieurement. Celui qui leur donna la forme sous laquelle ils nous sont parvenus, n'y ajouta rien; il n'en retrancha rien non plus. Ces antiques documents avaient à ses yeux, comme aux yeux de tous ses contemporains, un caractère sacré. Ils étaient, ou ils passaient pour être l'œuvre de Moïse et des prophètes[1]. Comment aurait-il porté sur eux une main téméraire, pour les modifier à son gré et en altérer peut-être les enseignements divins?

Le collecteur ne se permit qu'une chose, ce fut de rapprocher ces divers documents les uns des autres, ou, pour mieux dire, d'en rapprocher les diverses parties qui lui semblaient propres à se compléter mutuellement. Le contenu n'en était modifié en rien par cette disposition nouvelle; et loin d'y perdre, il gagnait en force et en clarté, les parties analogues se soutenant et se prêtant un appui réciproque par leur rapprochement.

On peut croire d'ailleurs que ce travail ne fut pas l'effet d'une volonté individuelle. Les circonstances

[1] *Esdras*, IX, 11.

le rendirent nécessaire. A une époque où la loi mosaïque était devenue la règle générale des descendants de Jacob, il était indispensable d'avoir cette loi tout entière réunie dans un seul cadre, au lieu d'être obligé d'en aller chercher les éléments divers dans plusieurs recueils séparés.

Peut-être aussi que par suite des orages qu'avait traversés le peuple d'Israël, un grand nombre d'écrits nationaux avaient péri. Peut-être ne s'était-il sauvé que des débris épars de l'antique littérature hébraïque. S'il en était ainsi, il convenait, il y avait hâte de mettre à l'abri de nouveaux naufrages ces restes vénérés d'un passé glorieux, et de les confier, après les avoir réunis en un seul faisceau, à la sollicitude de tous les pieux Israélites.

Cette hypothèse n'a pas seulement l'avantage de rendre compte de l'état fragmentaire et peu suivi des quatre premiers livres du Pentateuque ; elle trouve encore une sorte de confirmation dans l'histoire littéraire du peuple juif. C'est par un procédé analogue ou pour mieux dire tout à fait identique à celui par lequel j'explique l'état définitif des écrits mosaïques, qu'ont été formées toutes les grandes collections religieuses de la famille d'Israël. C'est de la réunion des traditions de divers âges, des leçons de divers maîtres, que sont nés, comme le fait remarquer M. A. Franck, et la Mischna, et le Talmud de Jérusalem, et le Talmud de Baby-

lone[1]. Il en est de même du Zohar; il s'est formé successivement pendant la durée de plusieurs siècles et par le travail successif de plusieurs générations de Kabbalistes[2].

Je n'ai rien dit jusqu'à présent du Deutéronome. C'est que je n'aurais eu qu'à répéter ce qu'en ont dit tous les critiques qui s'accordent à le rattacher au mouvement religieux, dans le sens jéhoviste, qui marqua le règne de Josias. J'ajouterai seulement que le pieux Israélite qui donna aux antiques documents hébraïques la forme sous laquelle ils nous sont parvenus dans les quatre premiers livres mosaïques, les fit suivre du Deutéronome qui passait probablement déjà pour l'œuvre de Moïse et qui était dans tous les cas celle d'un prophète du royaume de Juda.

Il ne me reste maintenant qu'à essayer de déterminer l'époque à laquelle le Pentateuque reçut sa forme définitive. Avant d'entreprendre cette recherche, il importe de faire remarquer que la question de l'âge de la loi mosaïque et de ses monuments essentiels est tout à fait indépendante de celle de l'époque de la formation du Pentateuque dans son état actuel. Le Pentateuque, comme je crois l'avoir prouvé, est la collection de documents antérieurs qui n'éprouvèrent d'autre changement, quand ils

[1] *La Kabbale*, par A. Franck, p. 122 et 123.
[2] *La Kabbale*, par A. Franck, p. 130.

furent ainsi réunis, que dans la distribution de leurs diverses parties. Ces documents remontent par conséquent bien au delà du moment où ils reçurent cette forme nouvelle. Déterminer l'âge précis de chacun d'eux est, à mon sens, un problème insoluble. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'ils existaient quand le Deutéronome fut composé. Mais à quelque époque qu'on place la composition de chacun des écrits élohistes et des jéhovistes, on peut regarder comme un fait certain qu'ils renferment tous des pièces d'un âge reculé, des pièces dont quelques-unes doivent être rapportées à Moïse lui-même ou aux hommes qui l'aidèrent dans son œuvre.

Bleek a indiqué à quelles marques on peut reconnaître ces pièces réellement mosaïques. Je ne pense pas que tous les critères qu'il donne soient également valables. Mais il en est un qui me paraît d'une valeur incontestable. Toutes les prescriptions, fait-il remarquer, qui supposent nécessairement un ordre de choses qui n'a pu exister que parmi les Hébreux vivant sous la tente et dans des campements au désert, n'ont pu être proposées que pendant le temps qui s'écoula depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'établissement dans la terre de Chanaan [1]. Il est défendu, par exemple, à tout Israélite, comme

[1] Bleek, *Einleit in das alte Testam.*, p. 182 et suiv.

aussi à tout étranger vivant au milieu de la famille d'Israël, de faire égorger autre part que devant le Tabernacle les animaux destinés à la nourriture[1]. Cette loi est certainement d'une époque pendant laquelle le peuple était resserré dans des limites étroites ; l'exécution en était impossible au milieu d'une nation répandue sur une grande étendue de pays[2] ; ceux-là seuls qui habitaient le lieu où se trouvait le Tabernacle, auraient pu s'y conformer. Ses dispositions supposent un campement. Rédigée après que le peuple d'Israël se fut établi dans la terre sainte, elle aurait reçu certainement une autre forme. Il en est de même de la loi sur les lépreux contenue dans *Lévitique*, XIII-XIV, 32. Il est ici d'autant plus manifeste que cette loi a été faite pour le désert, qu'immédiatement après (*Lévit.*, XIV, 35-57) elle revient avec des dispositions appropriées aux conditions de l'existence des Hébreux dans la terre de Chanaan[3].

A ce critère donné par Bleek, j'en ajouterai un autre qui me paraît avoir aussi sa valeur. Il faut faire

[1] *Lévit.*, XVII, 3-9. Dans les temps primitifs, l'acte de tuer un animal pour la nourriture était toujours un sacrifice. Cette idée antique s'est maintenue, du moins pour la forme, chez les Juifs; leurs bouchers sont toujours censés des sacrificateurs.

[2] M. Cahen fait observer que la défense de *Lévitique*, XVII, 3-9, n'existe plus au *Deutéronome*, XII 15.

[3] On peut voir d'autres exemples dans Bleek, *Einl. in das alt. Testam.*, p. 184 et suiv.

remonter à Moïse tout ce qui dans sa législation est essentiel et fondamental, tout ce qui a servi de principe aux développements postérieurs et sans quoi les croyances et les institutions mosaïques n'auraient pas de raison d'être. Tel est par exemple le Décalogue, qui peut être considéré comme la charte du mosaïsme. Ce critère n'est pas sans doute d'une certitude aussi complète que le précédent, parce que plusieurs des passages auxquels il s'applique, pourraient avoir été retouchés plus tard par les prophètes. Mais s'il ne peut pas, seul et dans tous les cas, servir à déterminer l'âge certain du texte d'une loi ou d'un enseignement, il est infaillible du moins, quand il s'agit de l'idée, et il y a toujours une grande présomption qu'une conception mosaïque fondamentale s'est transmise avec sa forme primitive.

Je n'insisterai pas plus longtemps sur ces considérations ; je n'ai pas ici à m'occuper de l'histoire des idées mosaïques, ni par conséquent à distinguer ce qui, dans le Pentateuque, appartient au mosaïsme primitif, des développements et des amendements qu'il a pu recevoir plus tard. Il ne s'agit en ce moment que d'une question de critique ; j'ai cru seulement devoir faire remarquer que la détermination de l'époque à laquelle le Pentateuque a reçu sa forme actuelle ne touche en rien à la question de l'âge des institutions mosaïques. Les observations que je viens de présenter le prouvent suffisamment, et je me hâte

d'en venir à la recherche de l'époque à laquelle les antiques documents hébreux relatifs à la loi ont pris la forme sous laquelle ils nous ont été transmis.

Il me paraît impossible que le Pentateuque, dans sa forme actuelle, remonte au delà du retour de la captivité de Babylone. Voici les raisons sur lesquelles je m'appuie.

On a vu que dans le Pentateuque actuel les documents élohistes et les documents jéhovistes sont rapprochés les uns des autres et fondus ensemble, comme s'ils dérivaient, non sans doute d'un même auteur, mais d'une origine commune. On sait cependant qu'il n'en est rien. J'ai déjà indiqué, et je reviendrai ailleurs plus au long sur ce fait capital, qu'ils représentent deux courants religieux différents. Ce n'est par conséquent qu'à une époque où l'antique opposition du jéhovisme et de l'élohisme avait entièrement disparu, où les deux courants parallèles s'étaient réunis, où enfin les divisions qui remplissent toute l'histoire d'Israël depuis Moïse jusqu'aux derniers temps de la monarchie, s'étaient effacées et étaient même tombées dans un oubli profond, qu'on put concevoir le dessein de réunir dans une même collection des écrits de provenances aussi différentes que les documents élohistes et les jéhovistes. Ce moment n'arriva pas avant le retour de la captivité de Babylone. Dans les derniers temps de la monarchie, les deux partis sont encore en présence. On



voit à cette époque les jéhovistes du nord appelés à Jérusalem par Ezéchias pour célébrer la Pâques, signaler leur zèle par la dévastation des lieux de culte des élohistes[1], et ceux-ci à leur tour, quand ils sont remontés au pouvoir avec Manassé, frapper sans pitié les prophètes et ceux qui avec eux étaient de fidèles serviteurs de Jéhovah[2]. Les choses changèrent avec Josias qui se prononça pour le jéhovisme[3]; mais l'élohisme reprit le dessus sous ses faibles et aveugles successeurs[4], et le sang des prophètes commença de nouveau à couler à Jérusalem[5]. Cependant depuis Ezéchias, le mosaïsme ne cessa de gagner en influence au milieu de la nation; l'élohisme baissa dans les mêmes proportions; et par suite même de circonstances qu'il serait hors de propos d'examiner ici, il disparut entièrement pendant la captivité de Babylone. Les Juifs qui relevèrent les murailles de Jérusalem et du temple sous la direction d'Esdras et de Néhémie ne connaissaient plus d'autre monothéisme que celui de Moïse. Ce fut seulement alors qu'on put entreprendre de réunir en un seul corps d'ouvrage tous les antiques docu-

[1] 2 *Chroniq.*, XXXII, 1.
[2] 2 *Rois*, XXI, 16; 2 *Chroniq.*, XXXIII, 2 et suiv.
[3] 2 *Rois*, XXII, 8-13; XXIII, 3 et suiv.; 2 *Chroniq.*, XXXIV, 3 et suiv.; 33.
[4] 2 *Rois*, XXIII, 37; XXIV, 9, 19; 2 *Chroniq.*, XXXVI, 5, 9, 12.
[5] *Rois*, XXIV, 4.

ments de l'histoire primitive de la famille de Jacob. Jamais auparavant les jéhovistes n'auraient pu admettre parmi leurs livres saints des écrits qui avaient pris naissance dans le camp opposé.

Un autre fait conduit encore à placer la formation du Pentateuque actuel après le retour de la captivité de Babylone. C'est que le Deutéronome, dont la composition ne remonte pas au delà du règne de Josias ou appartient tout au plus au règne d'Ezéchias, aurait été difficilement, vers les derniers temps de la monarchie, associé à des livres comparativement très-antiques et accepté universellement comme un document sacré du mosaïsme. Il fallait que le temps eût, pour ainsi dire, donné sa sanction à ce livre, avant qu'il pût être jugé digne de prendre place à côté des écrits de Moïse et des prophètes. Mais après le retour de la captivité de Babylone, tout ce qui appartient aux temps antérieurs à la grande infortune nationale, apparut recouvert d'une teinte uniforme d'antiquité et de sainteté. Ce sentiment était dans la nature même des choses; il n'est pas nécessaire de le prouver. Ce fut alors, mais seulement alors, que le Deutéronome put former le cinquième livre du code mosaïque.

Enfin l'hypothèse que je propose sur la date de la formation du Pentateuque actuel, est confirmée par la tradition juive. Ce fut pendant des siècles une opinion générale parmi les descendants de Jacob, qu'Es-



dras avait été le restaurateur du Pentateuque[1]. Cette tradition ne peut pas avoir seulement en vue la restauration du mosaïsme par le célèbre docteur de la loi, elle se rapporte certainement aux livres mêmes de Moïse. On ne saurait en douter, quand on considère la forme bien autrement accentuée qu'elle a prise dans le 4ᵉ Esdras (XIV, 41-48) et qu'elle avait conservée encore à l'époque de l'hégire, parmi les juifs de Médine[2]. Si elle repose sur un fond historique, et il est difficile d'en douter, elle doit signifier, non sans doute, comme on l'a parfois soutenu, qu'Esdras composa lui-même le Pentateuque, mais seulement qu'il le mit en ordre, ou en d'autres termes qu'il donna aux écrits antérieurs, qui étaient ou qui passaient pour être l'œuvre de Moïse, la forme sous laquelle ils nous sont parvenus.

Si maintenant on rapproche cette tradition ainsi entendue des considérations que j'ai présentées sur l'impossibilité d'assigner une autre date à la forme

[1] Instaurator Pentateuchi, selon l'expression de saint Jérôme, qui rapporte le sentiment général des rabbins de son temps. *Hieronimi opera*, t. IV, 2ᵉ part., p. 134. *Contr. Helvid.*

[2] D'Herbelot, *Biblioth. orient.*, au mot *Ozair Ben Scherahia*, édit. de Paris, 1782, t. IV, p. 541 et 543. J'ai déjà fait remarquer que les anciens écrivains chrétiens tenaient également Esdras pour le restaurateur du Pentateuque et des écrits des prophètes antérieurs à la captivité de Babylone. Voy. ci-dessus, p. 22, note 2.

actuelle des cinq livres mosaïques, on ne pourra, ce me semble, s'empêcher de reconnaître que l'hypothèse que j'ai proposée a un degré de vraisemblance qui manque certainement à toutes les autres par lesquelles on a voulu résoudre le problème de la formation du Pentateuque.

Il ne serait pas impossible cependant qu'il n'y eût un certain fond historique dans la tradition relative à la restauration des livres mosaïques, telle qu'elle est présentée dans le 4ᵉ Esdras (xiv, 41-48) et qu'elle est mentionnée par les commentateurs arabes du Coran, cités par d'Herbelot. Peut-être en effet une partie des antiques documents hébreux périt à la ruine de Jérusalem par les Chaldéens. Esdras en appela-t-il, pour réparer cette perte, à la mémoire des anciens du peuple et des Israélites pieux? C'est peu probable. Il faudrait plutôt supposer que, dans ce cas, il rattacha les uns aux autres les débris échappés à l'incendie. Je n'insisterai pas cependant sur cette légende; elle n'est vraisemblablement qu'une exagération de la tradition juive qu'Esdras fut le restaurateur du Pentateuque. L'imagination populaire broda sur ce thème primitif, et pour relever le mérite déjà assez considérable du célèbre docteur de la loi, elle le représenta recevant, par une inspiration divine, une nouvelle révélation des enseignements mosaïques.

On ne confondra pas sans doute l'hypothèse que

j'ai proposée sur la formation du Pentateuque avec celle de Richard Simon, et je crois inutile de faire remarquer la différence radicale qui les distingue. Le savant oratorien attribue la rédaction des cinq livres mosaïques à Esdras qui les aurait composés sur d'antiques pièces officielles. Dans mon système, le célèbre docteur de la loi ne fit que donner un ordre nouveau à d'anciens documents, au contenu desquels il n'apporta aucune modification. Les objections dirigées contre l'hypothèse de l'auteur de l'*Histoire critique du Vieux Testament* ne sauraient atteindre l'explication par laquelle j'ai essayé de rendre compte de l'état du Pentateuque actuel. Qu'on oppose à Richard Simon qu'un livre aussi nouveau que l'aurait été le Pentateuque, si, comme il le suppose, il avait été l'œuvre d'Esdras, n'aurait pas eu parmi les Israélites cette autorité incontestée qu'il exerce évidemment dans les faits les plus considérables de la restauration de la nation juive[1], je le veux bien et je reconnais la force de cet argument; mais il est sans valeur contre mon hypothèse. Les livres auxquels Esdras donna une nouvelle forme, ne perdirent rien de la vénération que le peuple avait pour eux, pour être disposés autrement qu'ils ne l'étaient auparavant. Réunis dans une grande collection, ils n'en

[1] *Esdras*, VII, 6, 10, 26 ; IX, 1, 2, 4, 14; X, 1-4; *Néhém.*, VIII, 1-7, 14-18 ; IX, 3.

restèrent pas moins, aux yeux des Israélites, ce qu'ils étaient quand ils étaient séparés, l'œuvre de Moïse et des prophètes.

Il y a cependant une objection sérieuse contre la détermination que je viens de donner de l'âge du Pentateuque actuel ; c'est celle qu'on a tirée de l'existence du Pentateuque samaritain. Avant de regarder ma thèse comme démontrée, il convient de montrer que cette objection repose sur un malentendu. On sait que les Samaritains possèdent un Pentateuque qui, à l'exception d'un certain nombre de passages ou corrompus ou falsifiés à dessein[1], est semblable à celui des Juifs. A quelle époque ont-ils reçu cet ouvrage? Ce n'est pas, assure-t-on, depuis que les dix tribus se furent séparées des deux qui restèrent fidèles à la dynastie de David. Car, à partir de cette époque, une déplorable rivalité d'abord et plus tard une haine profonde, élevèrent une infranchissable barrière entre les habitants du nord de la Palestine et ceux du sud. Puisque les Samaritains ont le même Pentateuque que les Juifs, et qu'ils n'ont pu le recevoir d'eux, il faut nécessairement admettre que cet ouvrage existait avant le règne de Salomon et que, répandu parmi tous les Israélites, il resta, après la séparation des dix tribus, dans les pays du nord de la Palestine[2].

[1] Par exemple, *Exode*, XII, 40 et *Deutér.*, XXVII, 4.
[2] Jahn, *Einleit. ins alte Testam.*, t. II, § 11.

Cette conclusion est certes logique ; mais les prémisses dont on la fait dériver n'ont pas la moindre solidité. Cette muraille de séparation qu'on veut voir entre les Juifs et les Samaritains, ne fut pas aussi infranchissable qu'on le suppose. De tout temps, il y eut des rapports entre les habitants du nord et ceux du sud de la Palestine. Des prophètes exercèrent leur ministère dans les deux royaumes. Du temps d'Élie, il ne manquait pas dans le royaume d'Israël de fidèles adorateurs de Jéhovah[1] ; plus tard, à l'appel d'Ézéchias, une foule d'hommes pieux accoururent des tribus d'Éphraïm, de Zabulon, de Manassé, pour prendre part à la célébration de la Pâques à Jérusalem[2]. Les colonies diverses que les Assyriens envoyèrent dans la Samarie après la ruine du royaume d'Israël, pour remplir les vides immenses que la déportation des anciens habitants avait laissés dans le pays, ne se composaient, il est vrai, que de païens qui ne pouvaient avoir aucun intérêt ni à accepter ni à conserver le Pentateuque. Mais chez les anciens la religion tenait pour le moins autant à la terre qu'à ses habitants, et les livres sacrés nous apprennent positivement que les colonies d'origines diverses qui furent amenées dans la Samarie, adoptèrent les coutumes religieuses des

[1] 1 *Rois*, XIX, 18.

[2] 2 *Chroniq.*, XXX, 1, 5, 6, 11, 18, 21 ; XXXI, 1.

anciens habitants de la Samarie. Le second Livre des Rois (xvii, 32, 34, 41) nous représente tous les étrangers pratiquant exactement le même culte que les anciens habitants d'origine israélite ; ce qui se trouve confirmé dans le livre d'Esdras (iv, 2). « Nous avons sacrifié à votre Dieu, disent les Samaritains à Zorobabel, en lui demandant de leur permettre d'associer leurs efforts à ceux des Juifs pour l'édification du temple, nous avons sacrifié à votre Dieu, depuis le temps d'Assaradon, roi d'Assyrie, qui nous a fait monter dans ce pays. » Ajoutez enfin que des sacrificateurs israélites furent donnés aux nouveaux habitants de la Samarie, presque aussitôt leur établissement dans ces lieux[1].

Voilà un assez grand nombre de faits d'une incontestable vérité qui nous prouvent que, depuis la séparation des dix tribus jusqu'aux derniers temps de la monarchie de Juda, il n'y eut pas un seul moment où le Pentateuque, s'il avait existé à cette époque, n'eût pu être admis par les habitants du nord de la Palestine aussi facilement que par ceux du midi. Cet état de choses dura après le retour de la captivité de Babylone. La haine invétérée qui, à ce qu'on répète sans cesse, séparait profondément les Samaritains et les Juifs, était plutôt dans les cœurs de ceux-ci que dans les cœurs de ceux-là. Dans tous

[1] 2 *Rois*, xvii, 27-32.

les cas, quand les enfants d'Israël commencèrent à relever les murailles du temple, les habitants de la Samarie leur demandèrent comme une faveur de prendre part à cette construction et de s'unir avec eux dans un culte commun[1]. Comment avec de tels sentiments auraient-ils pu repousser le Pentateuque? Et c'est alors, en effet, qu'ils le reçurent de la main de ce fils du grand sacrificateur qui aima mieux quitter sa patrie que de se séparer de sa femme, fille de Samballat, gouverneur de la Samarie[2].

[1] *Esdras*, IV, 1 et 2.
[2] *Néhém.*, XIII, 28.

II

DES

PRINCIPES GÉNÉRAUX DU MOSAISME

Il n'est pas de législation qui présente une aussi parfaite unité de vues que le mosaïsme. Tous les détails se rattachent à quelques idées générales avec autant de cohésion que des conséquences aux principes d'où elles dérivent logiquement. Ces idées générales ont été si nettement conçues dès l'origine, que leur auteur a pu leur subordonner bien des institutions empruntées à une organisation sociale différente, sans que l'originalité de son œuvre en éprouvât la moindre atteinte; et elles ont laissé une si profonde empreinte sur l'ensemble de sa législation, que les remaniements successifs qu'elle a pu subir, à diverses époques, en certaines de ses parties, ne se sont jamais écartés de l'esprit primitif et

n'en ont pas altéré l'unité première. On chercherait en vain à nier que le législateur ne se soit pas approprié un grand nombre de pratiques et d'institutions civiles et religieuses de l'Égypte.

L'arche sainte est incontestablement une imitation des petites chapelles en bois peint ou doré dont on voit de si fréquentes représentations dans les peintures égyptiennes[1]. Le pectoral du grand prêtre rappelle l'image que les prêtres de l'Égypte portaient sur la poitrine[2]. Parmi les Hébreux, comme parmi les Égyptiens, les femmes n'exerçaient pas le sacerdoce[3]; les prêtres étaient également vêtus d'une robe de lin d'une blancheur éclatante[4]; ils avaient seuls le privilége d'entrer dans le temple proprement dit; l'accès en était interdit aux profanes[5], qui auraient été frappés d'une mort soudaine, s'ils avaient transgressé cette défense[6]. « C'est de l'examen des pierres précieuses qui décoraient la statue d'Ammon, dit M. Maury, que l'on tirait l'oracle. Ce mode de divination rappelle l'usage des

1 Champollion-Figeac, *Egypte ancienne*, p. 113 *a*, 249 *a*, 250 *a*, pl. 26 ; Maury, *Religions de la Grèce antique*, t. III, p. 267, note 4 ; Hérodote, II, § 63 : II, § 156; Apulée, *Aur. Asin.*, lib. XI.

2 Champollion-Figeac, *ibid.*, p. 113 ; 6 *Exode*, XXVIII. 15-29.

3 Hérod, II, § 35.

4 Champollion-Figeac, *ibid.*, p. 113 *a;* Hérod., II, § 37 ; *Exode*, XXVIII, 42 ; XXXIX, 28 ; *Ezéch.*, XLIV, 17.

5 Maury, *ibid.*, t. III, p. 276 ; *Nomb.*, XVIII, 22.

6 Maury, *ibid.*, t. III, p. 277.

Urim et des Thummim chez les Hébreux, lequel pourrait bien avoir été emprunté à l'Égypte[1]. » Chez les Hébreux comme chez les Égyptiens, les sacrifices et les oblations fournissaient également aux prêtres la nourriture[2]; les victimes devaient être sans tache ; les membres du sacerdoce étaient chargés de s'en assurer[3]; enfin les animaux offerts en sacrifice étaient traités à peu près de la même manière; certaines parties devaient être consumées par le feu, tandis que d'autres revenaient à celui qui avait fait le sacrifice et servaient à un repas de famille[4].

Des prescriptions légales analogues, souvent identiques, étaient imposées aux Hébreux comme aux Égyptiens. Pour les uns et pour les autres un certain nombre d'animaux ne pouvaient servir à la nourriture. Il est vrai que la prohibition ne portait pas sur les mêmes animaux dans les deux pays et n'était pas fondée sur les mêmes raisons. Mais c'était un péché pour les Égyptiens, dit Plutarque, de boire ou de manger ce qui était défendu[5], et l'on sait qu'il en était de même chez les Hébreux[6]. Les

1 Maury, *ibid.*, t. III, p. 268 ; Ælian., *Hist. variæ*, XIV, § 34 ; Phil., *Vita Mosis*, lib. III, dans *Opera*, t. II, p. 83.

2 Hérod., II, § 37 ; *Lévit.*, VI, 16-18, 26 ; VII, 6 et s. ; 32-36.

3 Hérod., II, § 38 ; *Lévit.*, XXII. 19 et suiv.

4 Hérod., II, § 40 ; *Lévit.*, VI, 24 et suiv. ; VII, 11 et suiv.

5 Plutarch., *De usu carn.*, édit. Wittenbach, p. 54.

6 *Lévit.*, XI, 2 et suiv.

deux peuples s'accordaient à regarder le porc comme immonde. Chez l'un comme chez l'autre, les lépreux, considérés comme des êtres impurs, étaient soumis à des règlements analogues[1]. Des lustrations étaient ordonnées pour certaines circonstances identiques[2]; il y en avait de particulières pour les membres de la classe sacerdotale[3]. Le deuil avait des usages semblables chez les deux nations; les femmes se frappaient la poitrine, en poussant de grands cris, et se couvraient la tête de boue ou de cendre, et les hommes laissaient croître leurs cheveux et leur barbe[4], tandis que partout ailleurs, fait remarquer Hérodote, l'usage est de se couper les cheveux en signe de deuil[5]. La distribution des jours par semaines[6] se trouve chez les deux nations, et l'une et l'autre les désignent par des noms analogues[7]. On a supposé de là que la période hebdomadaire, inventée par les Égyptiens, leur fut empruntée par les Hébreux[8]. L'antipathie pour les étrangers était aussi

[1] Hérod., II, § 47; *Lévit.*, XIII, 1, — XIV, 56; *Nomb*, V, 1-4.
[2] Hérod., II, § 64; Porphyre, *De abstin.*, IV, § 7; *Exode*, XIX, 14, 15.
[3] Porphyre, *De abstin.*, IV, § 7; Shering, *In Jom.*, p. 14.
[4] Hérod., II, § 85; *Lévit.*, X, 6; XXI, 5, 10; Buxtorf, *Synagoga judaica*, cap. 35.
[5] Hérod., II, § 36; *Ilias*, XXIII, 141; *Odyss.*, IV, 197; Ovid., *Epist.*, 11.
[6] Hérod., II, § 82.
[7] Bailly, *Astron. anc.*, p. 366, 408 et 409.
[8] Hérod., trad. franç. Paris, 1858, t. I, p. 298.

prononcée chez les uns que chez les autres[1], antipathie qui n'a pas manqué de frapper les premiers écrivains grecs qui ont parlé des Israélites[2]. Enfin, il n'est pas jusqu'à ces franges qui pendent au bas des vêtements des enfants d'Israël[3], et qui ont donné lieu à tant d'hypothèses bizarres, qui ne se retrouvent au bas des tuniques de lin des Égyptiens[4].

Enfin, pour terminer cette énumération des coutumes et des cérémonies communes aux Hébreux et aux Égyptiens, énumération qu'il serait facile de prolonger[5], je dirai quelques mots des sacrifices de substitution, inconnus des Hébreux avant Moïse, mais formant une partie essentielle de sa législation. Ces sacrifices étaient usités en Égypte. Hérodote nous a conservé la formule d'imprécation employée par les Égyptiens dans cette cérémonie. « Si quelque malheur, disait le prêtre en portant la main sur la tête de la victime, menace ceux qui offrent ce sacrifice, ou l'Égypte entière, qu'il retombe sur cette tête[6]. » La formule employée par les Hébreux dans les sacrifices de substitution n'est mentionnée dans aucun passage de l'Ancien Testament ; mais on peut

[1] Hérod., II, § 41, trad. franç., t. I, p. 286 et 287.
[2] Diodor., XXXIX, 1 frag.
[3] *Nomb.*, XV, 37.
[4] Hérod., II, § 81.
[5] *Voy.* J. Spencerus, *De leg. hæbr.*, Cantabr., 1685, in-fol., principalement la troisième partie.
[6] Hérod., II, § 39.

supposer qu'elle ne devait pas différer essentiellement de celle des Égyptiens ; on sait du moins que celui qui offrait un sacrifice de ce genre posait la main sur la tête de la victime, pour indiquer qu'elle devait porter la peine de la transgression qu'il avait commise lui-même[1].

De ces analogies, un grand nombre d'érudits ont conclu que la législation mosaïque était une copie plus ou moins fidèle des institutions égyptiennes[2]. Je ne me dissimule pas que cette hypothèse semble trouver sa confirmation dans la tradition juive, qui représente Moïse comme élevé à la cour de Pharaon et initié à tous les mystères de la science de l'Égypte. Mais sans vouloir refuser tout fondement historique à cette tradition, qui touche cependant en tant de points à la légende, on peut du moins la regarder comme entachée d'exagération, et, dans tous les cas, c'est un fait incontestable, un fait qui éclate à chaque ligne de la législation mosaïque, que son auteur a voulu réagir contre la civilisation égyptienne et en effacer le souvenir au milieu des Israélites, qui eurent longtemps pour elle une prédilection marquée. Il se peut, comme l'assure M. Renan, que les Hébreux, en leur qualité de nomades fermés à toute idée du dehors, soient restés à côté de la civilisation

[1] *Lévit.*, VI, 24, 29 ; XVI, 21.

[2] *Hist. d'Hérod.*, trad. franç., t. I, p. 286, 287 et 303.

égyptienne sans la comprendre[1]. Mais s'ils n'en comprirent ni le sens, ni la valeur, ils s'étaient certainement habitués à en goûter les douceurs et les avantages. Il suffit, pour en rester persuadé, de se rappeler les regrets qu'ils expriment si souvent, quand ils comparent leur triste position dans le désert avec la vie qu'ils menaient en Égypte, vie qui leur paraissait sans doute odieuse, quand ils étaient sous le bâton des inspecteurs des Pharaons, mais que la misère actuelle leur fait envisager sous un autre aspect[2]. Si plus tard ils ne parlent de ce pays qu'avec horreur, ce changement de sentiment fut l'effet du mosaïsme lui-même, qui ne fait jamais mention de l'Égypte que pour rappeler que les descendants d'Israël y furent réduits à l'état d'esclaves.

Ce n'est pas cependant que le dessein manifeste du législateur hébreu de détacher les enfants d'Israël de tout penchant pour l'Égypte puisse être invoqué comme une preuve qu'il n'emprunta pas ses lois aux institutions des Pharaons, car ce dessein aurait pu lui être inspiré seulement par le désir d'assurer l'indépendance de ses frères. Retourner en Égypte, c'était reprendre les chaînes de la servitude. Il fallait prévenir ce malheur en rendant la terre de l'esclavage odieuse à des hommes qui étaient déjà fatigués

[1] Ern. Renan, *Nouvelles Considérations sur le caractère général des peuples sémitiques*, p. 9.

[2] *Exode*, XVI, 3; XVII, 3; *Nombr.* XI, 4-6; XIV, 1-4. ; XX, 5

du rude apprentissage de la liberté. Mais ce qui prouve que la législation mosaïque a une autre origine que l'organisation politique et religieuse des Égyptiens, c'est d'un côté que les analogies que l'on signale entre elles ne portent que sur des points de détail, et, d'un autre côté, que les principes de l'une n'ont rien de commun avec les principes de l'autre.

Pour le moment, je laisse de côté ce dernier point; j'y reviendrai plus loin; il occupera une place importante dans ce travail, puisque je me propose d'y examiner les principes essentiels du mosaïsme. Mais il importe d'expliquer ici la présence d'éléments égyptiens dans la législation mosaïque, ne fût-ce que pour écarter les fausses inductions qu'on en pourrait tirer pour son origine.

J'ai dit que les analogies qui existent entre le mosaïsme et les institutions égyptiennes ne portent que sur des points de détail. Je dois ajouter, pour préciser cette remarque, qu'elles n'atteignent que ce qu'on pourrait appeler les voies et moyens de la vie sociale. Elles ne concernent, en effet, que des usages domestiques, des pratiques cérémonielles, des règlements de police, en un mot tous les menus rouages qui sont nécessaires à la machine sociale, mais qui n'en constituent pas l'esprit. Si l'on a égard à la position dans laquelle se trouva le législateur des Hébreux, on comprendra aussitôt comment il fut

obligé d'emprunter à l'Égypte un grand nombre de ces rouages indispensables à l'existence d'un peuple. Il s'agissait pour lui d'organiser en corps de nation des familles qui ne s'étaient pas encore élevées au-dessus de la vie patriarcale et qui, tout en descendant d'une même origine, n'avaient guère de lien commun que quelques traditions religieuses. De ces tribus nomades, il fallait faire un peuple d'agriculteurs. Cette transition, toujours difficile par elle-même, le devenait bien plus encore dans les circonstances extraordinaires dans lesquelles se trouvaient les enfants d'Israël. Elle devait être instantanée et s'exécuter à la fois sur une grande échelle. On ne pouvait penser à accoutumer à la vie sédentaire une tribu après l'autre, ou seulement quelques familles destinées à donner l'exemple aux autres. Le lendemain de la conquête de la Palestine, toutes les fractions de la famille de Jacob devaient mettre la main à la charrue, travailler la part qui était échue à chacune d'elles et vivre désormais en paix des fruits de leurs champs et de leurs troupeaux.

Ajoutez que ces hommes, étrangers jusqu'à ce moment aux paisibles travaux du cultivateur, étaient encore plus inhabiles dans les arts et les métiers nécessaires à l'existence d'un peuple. Quand il fallut dans le désert construire le Tabernacle, les ouvriers qui purent exécuter ce travail furent regardés comme favorisés d'un don spécial de Dieu,

tant l'art de travailler la pierre, le bois et les métaux était rare parmi les Hébreux.[1]

Dans cet état de choses, la machine sociale tout entière était à créer, pour ainsi dire, à la fois. Le législateur en emprunta les différentes pièces à la civilisation égyptienne, la seule qu'il connût et qui pût, par conséquent, lui servir de modèle. Il n'y avait, parmi les Hébreux, ni culte public dans le sens propre du mot, ni prêtre, ni temple; jusqu'alors, chaque père de famille avait été aussi le père spirituel de sa maison. Un culte commun était maintenant nécessaire à cette foule, qu'il fallait transformer en un peuple. Le sacerdoce fut conféré à une famille; plus tard à une tribu entière; le tabernacle fut dressé; l'Arche sainte y fut déposée; des sacrifices réguliers furent établis. Organisation sacerdotale, ustensiles sacrés, costumes des prêtres, pratiques du sacrifice, tout fut une imitation de ce qui existait en Égypte. Les mœurs patriarcales étaient d'une simplicité extrême. Il fallut maintenant, pour maintenir l'ordre au milieu d'une multitude dont les éléments étaient loin d'être homogènes, une discipline bien autrement compliquée que celle qui avait suffi pour une famille vivant sous la tente. C'est encore à l'Égypte qu'on demanda des mesures de police. Ce n'est pas que le législateur eût pris systé-

[1] *Exode*, XXXI, 2-6 XXXV, 30-35; XXXVI, 1-8.

matiquement pour modèle les institutions égyptiennes. Quand Jéthro lui conseilla d'établir une division hiérarchique[1] du pouvoir judiciaire, il se hâta de suivre cet avis plein de sagesse. Mais, en somme, c'est dans les institutions égyptiennes qu'il dut puiser le plus souvent pour la plupart des détails d'organisation publique. Ce fut là une nécessité de sa position.

Mais ces pratiques, ces mesures, ces règlements empruntés à la civilisation de la terre des Pharaons, ne furent entre les mains du législateur que des matériaux qu'il fit entrer dans un édifice entièrement nouveau. Les grandes lignes de la législation mosaïque sont fort différentes de celles de la constitution sociale de l'Égypte, et l'on ne saurait faire dériver d'un système qui repose sur la domination absolue du sacerdoce et sur une division bien arrêtée du peuple en castes, un système qui ne confère aux prêtres qu'une autorité simplement morale, et qui établit l'égalité absolue de tous les citoyens réunis dans une confédération républicaine. L'opposition entre ces deux organisations politiques prendra des proportions bien plus considérables encore, quand on comparera les principes fondamentaux de l'une et de l'autre.

En résumé, s'il est incontestable que le législa-

[1] *Exode*, XVIII, 21-26.

teur des Hébreux emprunta à l'Égypte un certain nombre de rouages de la machine sociale, il ne l'est par moins qu'il les fit entrer dans un système conçu d'un point de vue qui lui était propre, de sorte qu'en dernière analyse, malgré une foule de détails semblables, l'ensemble de ses institutions a un caractère tout autre que l'organisation égyptienne, et n'a point en elle ses racines.

D'un autre côté, on a voulu considérer la législation mosaïque telle que nous la font connaître les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, comme le produit d'un long travail opéré au milieu du peuple hébreu, depuis sa sortie d'Égypte jusqu'aux derniers temps de la monarchie. On a déjà vu qu'il y a en effet, dans ces livres, bien des documents qui ne remontent pas à Moïse. Il faut ajouter que plusieurs institutions antiques ont été amendées dans la suite des temps, soit qu'on ait cru, par ces modifications, en rendre l'exécution plus facile, soit qu'on ait voulu les accommoder à des besoins nouveaux. Ces changements ne peuvent être mis en doute, quand on trouve dans le Pentateuque une même loi avec des dispositions différentes. Telle est celle, par exemple, qui se rapporte à la libération des esclaves d'origine israélite. Cette libération est fixée à l'année du jubilé dans le Lévitique[1], et à

[1] *Lévit.*, xxv, 40.

l'année sabbatique dans l'Exode[1] et dans le Deutéronome[2], suivis sur ce point par Jérémie[3]. De même, la loi sur les lépreux[4] fut modifiée, du moins dans ses principaux détails quand les Hébreux furent établis dans la Palestine[5]. Celle relative aux dîmes paraît avoir subi des changements bien autrement considérables[6]. Celle qui prescrivait de n'égorger les animaux que devant le tabernacle[7] fut même entièrement supprimée[8], l'observation en étant absolument impossible une fois que les Israélites furent répandus dans la terre de Canaan.

Mais quelques amendements qui aient été introduits à diverses époques dans la législation mosaïque, c'est un fait certain que, loin d'en altérer l'esprit, ils n'eurent jamais lieu qu'en conformité même des principes essentiels du mosaïsme; les corrections n'en furent en réalité que des applications plus parfaites. On en a une preuve manifeste dans les modifications apportées à la loi contenue dans le *Lévitique* (XXV, 40), sur la libération des esclaves d'origine hébraïque. En ramenant à l'année sabbati-

1 *Exode*, XXI, 2.
2 *Deutér.*, XV, 12.
3 *Jérém.* XXXIV, 14.
4 *Lévit.*, XIII, 1 — XIV, 32.
5 *Lévit.*, XIV. 33-53.
6 *Nombr.*, XVIII, 21. Comp. *Deutér.*, XIV, 27-29
7 *Lévit.*, XVII, 1-7.
8 *Deut.*, XII, 15.

que l'époque de cette libération, fixée d'abord à l'année du jubilé, on adoucit la condition des familles que la misère avait réduites à l'état de servitude, et on obéit par cela même à ce sentiment de douceur et d'humanité qui éclate dans un si grand nombre d'institutions mosaïques. Tous les changements que l'on peut signaler dans les dispositions primitives de la législation hébraïque, s'expliqueraient également par une influence croissante de l'esprit qui a présidé à la conception de ces institutions. On n'en trouverait pas un seul qui ait été dicté par un sentiment contraire.

Que conclure de cet état de choses, sinon que les principes généraux qui servent de bases aux institutions mosaïques ne peuvent être rapportés qu'au législateur dont elles portent le nom? Que des détails aient été ajoutés après coup, que des amendements aient été apportés à plusieurs parties de son œuvre, on ne saurait le contester; mais ces détails et ces amendements sont restés dans l'esprit général du mosaïsme et se sont accommodés au fond primitif, dont l'origine ne saurait être incertaine[1]. Le plus grand nombre des critiques qui ont fait de la législation mosaïque l'objet de leurs études, s'accordent à

[1] « De ce que Moïse n'a pas donné aux ordonnances de sa législation la forme actuelle sous laquelle nous les avons dans le Pentateuque, il ne s'ensuit nullement qu'elles ne soient pas d'origine mosaïque. » Kuenen, *Ibid.*, t. I, p. 273.

reconnaître l'unité de vues dont elle est empreinte. Cette unité de vues ne saurait s'expliquer que par une conception primitive qui n'a pu prendre naissance que dans le génie de l'homme éminent qui transforma une famille de nomades en un peuple d'agriculteurs, après l'avoir arrachée à la servitude et lui avoir préparé une patrie.

Si, après les considérations que je viens de présenter, il restait encore quelques doutes sur l'auteur et sur l'âge du fond primitif de la législation hébraïque et des principes généraux sur lesquels elle s'élève, j'en appellerais, pour les dissiper entièrement, à l'histoire. Elle nous montre, en effet, qu'immédiatement après Moïse, dès les premiers temps de l'établissement des Hébreux dans la terre de Canaan, les idées fondamentales du système mosaïque sont connues, non pas, il est vrai, de la masse du peuple qu'elles n'ont pas pénétrée, qu'elles ne pénétreront même pas de longtemps, mais d'un petit nombre d'Israélites pieux qu'on peut considérer comme les fidèles disciples du grand législateur. Ces idées fondamentales sont d'un côté l'idée d'un Dieu conçu comme l'être existant par lui-même et désigné par le nom de Jéhovah, nom qui est propre au mosaïsme, aussi bien que la notion de Dieu qu'il exprime ; et d'un autre côté l'idée de la théocratie, c'est-à-dire la conception de ce Dieu comme roi du peuple d'Israël, conception qui est

également particulière à la législation mosaïque et qui ne se trouve pas avant elle parmi les Hébreux.

Les prophètes, dont il est fait mention dans le Livres des Juges[1], parlent au nom de Jéhovah, et en appellent à l'alliance traitée naguère par lui avec la famille de Jacob, dans le désert[2]. Quand Gédéon, après avoir délivré Israël du joug des Madianites, repousse la royauté que le peuple lui offre d'une voix unanime, il ne donne pas d'autre raison de son refus que le principe mosaïque de la théocratie. « Non, répondit-il, je ne dominerai pas sur vous; ni mon fils ne dominera sur vous; l'Éternel dominera sur vous[3]. » Samuel ne tiendra pas plus tard un autre langage aux Israélites, quand ils lui demanderont d'établir le régime monarchique dans la maison de Jacob. Il leur dira comme Gédéon: « Votre roi, c'est l'Éternel[4]. »

Voilà des faits positifs. Les principes fondamentaux des institutions mosaïques sont connus pendant l'époque des Juges, bien avant Samuel et l'établissement de la monarchie en Israël. A qui les rapporter, sinon à celui qui fit un peuple des membres épars de la famille d'Israël?

Ce n'est pas à dire que les hommes de Dieu

[1] *Juges*, II, 1-4; VI, 8-10.
[2] *Juges*, II, 1-4; VI, 10.
[3] *Juges*, VIII, 23.
[4] *Samuel*, XII 12; VIII, 7; X, 19.

eussent entre les mains le Pentateuque ou même les écrits qui entrèrent plus tard dans la composition de ce grand ouvrage, non sans doute, et cela n'était pas nécessaire. Il suffisait que la tradition eût conservé quelques souvenirs de Moïse et de la réforme religieuse et sociale qu'il avait voulu introduire dans la famille d'Israël, pour qu'il y ait eu, dans tous les temps, après lui, des prophètes inspirés de son esprit. Selon toutes les vraisemblances, les lois les plus essentielles avaient été déjà mises par écrit, et les copies qui s'en transmettaient dans quelques familles de pieux Israélites, soutenaient la tradition et l'empêchaient en même temps de s'égarer.

Je viens de dire que les principes fondamentaux de la législation mosaïque se réduisent à deux : le jéhovisme et la théocratie. Ce sont ces principes que je vais maintenant étudier. Je chercherai à en bien déterminer le sens et l'origine, et sans entrer dans l'examen de toutes les diverses lois dont ils sont les points de départ, j'indiquerai celles qui en sont les conséquences les plus prochaines et que Moïse formula lui-même comme les applications les plus directes et les plus immédiates de son système religieux.

I. — LE JÉHOVISME

§ 1er

La question de la religion primitive de la famille hébraïque a été débattue dans ces derniers temps avec autant de profondeur que de vivacité. Deux opinions contraires ont été proposées et défendues par des critiques éminents. Les uns ont prétendu que les Hébreux, avant de professer le monothéisme, avaient été polythéistes; d'autres ont soutenu que leur nature intellectuelle et morale les conduisit directement à concevoir le divin sous la catégorie de l'unité. Les arguments n'ont pas manqué de part et d'autre, et en vérité chacun des deux partis en a donné qui paraissent décisifs. Je n'ai pas ici à m'engager dans la discussion de ce difficile problème, ni à me prononcer entre les deux systèmes. C'est, dans tout état de cause, un fait impossible à nier que les abrahamides n'apparaissent dans l'histoire qu'avec la croyance en un seul Dieu et ne nous sont connus que comme des monothéistes. Ce fait est mon point dedépart; je n'ai pas à remonter plus haut.

Le mosaïsme se rattache à l'antique monothéisme hébraïque. Mais s'il ne fit pas succéder au polythéisme la croyance monothéiste, ainsi qu'on l'a soutenu parfois, il introduisit du moins dans le peuple d'Israël un nouveau nom de Dieu. Les patriarches désignaient leur Dieu protecteur sous les dénominations d'Elohim, d'El, d'El-Schadaï, d'Adonaï; dans le mosaïsme, le Dieu souverain de la nation est appelé Jahveh (Jehovah[1]).

Un nom nouveau de Dieu suppose une conception nouvelle de cet être. Le mot sous lequel on le désigne exprime en effet l'idée sous laquelle on le conçoit : pourquoi lui donnerait-on un nom auparavant inconnu, si l'on n'en avait besoin pour rendre une idée nouvelle que les dénominations usitées n'étaient pas en état d'exprimer[2]?

[1] Il est prouvé aujourd'hui, comme on le verra plus loin, que le mot hébreu qui, d'après la ponctuation massorétique, devrait se prononcer Jéhovah, doit se lire Jahveh. J'emploierai cependant d'ordinaire les mots Jéhovah et Jéhovisme, ces mots étant d'un usage commun parmi nous, il n'y a d'ailleur pas plus d'in vénient à se conformer ici au langage reçu que n'en trouvent les astronomes, ainsi que M. Hengstenberg le fait remarquer avec raison (*Authentic. des Pentat*,. t. I, p. 226), à parler du lever et du coucher du soleil. Je ne me servirai du mot Jahveh qu'autant qu'il sera nécessaire de le considérer par rapport à son origine et à son sens étymologique.

[2] « Dans la haute antiquité du paganisme, les noms et les surnoms des divinités, ou plutôt les changements de leurs dénominations et de leurs attributs, sont une indication presque certaine des changements qu'éprouvèrent le culte et le système poli-

Ce n'est pas cependant un Dieu nouveau que le mosaïsme propose, sous le nom de Jéhovah, à l'adoration de la famille d'Israël. Le législateur ne cesse de répéter que Jéhovah est l'Elohim d'Abraham, d'Isaac et de Jacob [1]. Les prophètes se servent indistinctement des mots Jéhovah et Elohim, excepté toutefois quand il s'agit dans leurs discours de faits ou d'idées se rapportant directement au système mosaïque [2], et demandant par cela même l'emploi exclusif du terme Jéhovah. Ces deux dénominations alternent dans un grand nombre d'écrits de l'Ancien Testament [3]. Il paraît même qu'elles se remplacèrent l'une l'autre dans de certaines pièces, dont il y eut une double recension. On en a une preuve dans les psaumes XIV et LIII, dont l'un n'est que le remaniement de l'autre, et qui ne se distinguent qu'en ce que, dans celui-ci, Dieu est toujours appelé Elohim, tandis que dans celui-là, il est constamment nommé Jéhovah. Enfin, ceux des livres de l'ancienne alliance, qui se composent de documents élohistes et de documents jéhovistes,

tique des peuples. » Dacier, *Notices historiques sur M. de Sainte-Croix*, p. XXIX, dans le 1er vol. des *Recherches sur les mystères du paganisme*, 2e édit.

1 *Exode*, VI, 3, 7 et 8.

2 Gésénius, *Thesaurus*, p. 97 *b*.

3 Elle se prennent également l'une pour l'autre dans cette locution אֱלֹהֵי צְבָאוֹת 1 *Sam.*, XVII, 45, et יְהוָה צְבָאוֹת 1 *Rois*, XVIII, 15; XIX, 10.

rapprochés les uns des autres et destinés, dans l'intention de celui qui fit ce travail, à se compléter mutuellement, ne forment pas un ensemble assez incohérent pour frapper au premier aspect un lecteur non prévenu. Pendant des siècles, on à lu et étudié ces livres sans se douter de la provenance différente des parties qui sont entrées dans leur composition définitive. Le mélange de ces deux éléments se serait bien vite trahi, s'il y avait entre Elohim et Jéhovah une différence radicale. Au fond, Jéhovah est, aussi bien qu'Elohim, le créateur de tout ce qui existe, le vengeur du droit et de la morale, et le protecteur spécial de la famille d'Israël.

Mais si c'est le même Dieu qui est désigné par l'un et par l'autre terme, il n'est pas considéré, si l'on peut ainsi dire, du même point de vue dans les deux dénominations. Le mot Jéhovah exprime de Dieu autre chose que ce que le mot Elohim en représente. Elohim est Dieu en tant qu'une puissance supérieure à tout ce que l'homme connaît; Jéhovah est Dieu en tant que l'être existant par lui-même.

Le mot Elohim signifie *Forts*, *Puissants*, et peut-être est-il au pluriel pour donner l'idée, non comme le suppose M. Hengstenberg, que Dieu possède la totalité de toutes les forces, conception trop métaphysique pour les hommes primitifs, mais qu'il est supérieur à tous les êtres, quelques puissants qu'ils

soient. Dans tous les cas, ce terme porte avec lui l'idée rendue dans d'autres langues par le superlatif. Il prête en effet à tous les mots auxquels il est joint l'idée de la puissance et de la grandeur qu'il exprime lui-même [1]. Une très-haute montagne est la montagne d'Elohim [2]; le feu d'Elohim est l'éclair [3]; un ruisseau qui coule à grand flots, une rivière d'Elohim [4]. Aussi ce terme n'est pas exclusivement appliqué à Dieu. Les rois, les princes, les juges sont également des Elohim [5], c'est-à-dire des êtres grands, puissants et redoutables. Il ne saurait y avoir le moindre doute sur la conception qui a donné naissance à ce mot, quand on voit que le sentiment que l'Israélite doit avoir pour Dieu est désigné par le mot de crainte.

La crainte d'Elohim est la base de la religion d'Israël [6], et c'est en effet par ce terme que devait être exprimé le sentiment inspiré par la Toute-Puissance. Tous les autres termes usités, concurremment avec Elohim, pour désigner Dieu, dans l'âge des patriarches, ont une acception analogue. Le mot

[1] *Ps.* LXVIII, 16; LXXX. 11; *Gen.*, XXIII, 6; XXXV 5; 1 *Sam.*, XIV, 15.

[2] *Ps.* LXVIII, 16; XXXVI, 7.

[3] *Ps.* CIV. 16.

[4] *Ps.* LXV, 10.

[5] *Exode*, XXI, 6; XXII, 7, 8; *Ps.*, LXXXII, 1, 6; XCVII, 7.

[6] *Prov.*, I, 7; *Job*, VI, 14; XXVIII, 28; *Ps.* II, 11; V, 8; CXI., 10.

El, אֵל, signifie un héros, un homme fort et courageux [1], et tous les termes qui dérivent de la même racine que lui [2] désignent des êtres ou des productions de la nature, remarquables par leur force [3]. *Schadaï*, qualificatif d'*El* [4], mais pouvant être pris substantivement [5], dérive aussi d'une racine qui signifie être fort, et a le sens de puissant [6]. *Adonaï* renferme encore l'idée de supériorité due à la puissance, et signifie *maître*, dans le sens antique du mot [7].

Sans cesser de considérer Dieu comme la puissance la plus élevée, le mosaïsme le présente en même temps comme l'être existant par lui-même. Le Dieu qui a tout produit et qui couvre de sa protection spéciale la famille d'Israël, ne se distingue pas seulement de tout le reste des êtres par sa puissance irrésistible ; il en diffère encore, et à un plus haut degré, par sa nature même. Tandis que,

[1] *Ezéch.*, XXXI. 11 ; XXXII, 21 ; *Es.* IX, 5 ; *Job*, XLI. 17. Gésénius, *Thesaurus*, p. 49.

[3] Par exemple אֵלָה un arbre robuste, un térébinthe ; אַלּוֹן un chêne, אַיָּל un cerf, animal qui l'emporte sur les autres par la rapidité de sa course ou par la force de son bois. Gésénius, *Thesaurus*, p. 45, 50 et 51.

[4] *Genèse*, XVII, 1 ; XXVIII, 3 ; XXXV, 11 ; XLIII 14 ; XLVIII, 3 *Exod.*, VI, 2 et 3.

[5] *Nomb.*, XXIV, 4, 16 ; *Ruth*, I, 20 21 ; *Ps.* LXVIII, 15, etc.

[6] Gésénius, *Thesaurus*, p. 1364 et 1366.

[7] *Genèse*, XLV, 8 ; 1 *Rois*, XVI, 24.

sur cette terre, tout naît, change et périt, et qu'il n'y a pas un seul être dont les conditions de l'existence soient dépendantes de sa volonté, Dieu est l'être même, éternel, immuable, au-dessus des atteintes de toute espèce d'accident. Comme Elohim, c'est-à-dire comme l'être infiniment puissant, Dieu a, dans la création, non sans doute des égaux, mais des êtres qui lui ressemblent, en quelque manière, par une puissance plus ou moins considérable; aussi, on l'a déjà vu, il y a même des hommes privilégiés qui peuvent être désignés par son nom et s'appeler, comme lui, des Elohim. Mais il n'y a qu'un Jéhovah; aucun être créé ne peut, quand on a égard à sa nature, être comparé de près ou de loin à Dieu; Jéhovah est l'unique, et ce nom lui est exclusivement réservé; il n'est jamais appliqué à un autre être qu'à Dieu, parce que Dieu seul est l'être existant par lui-même.

Tel est le sens de ce mot; il est facile de s'en convaincre par l'examen de son origine grammaticale.

On est d'accord aujourd'hui à reconnaître que le mot Jéhovah doit se prononcer Jahveh [1]. On sait

[1] Gésénius, *Thesaurus*, p. 577 *b;* Hengstenberg. *Authentie des Pentat.*, t. I, p. 222 et suiv. Ce n'est pas là toutefois une nouveauté. Richard Simon rapporte qu'un commentateur caraïte, Aaron fils de Joseph, ne cite le nom de Jehovah, ou le tetragrammaton que par les trois lettres iod, vau et hé. Ce

que par une superstition que quelques historiens veulent faire remonter très-haut, mais qui ne peut s'être répandue parmi les Juifs qu'après la captivité de Babylone, les Israélites regardèrent le nom par lequel Dieu s'était désigné lui-même [1] comme trop pur pour être souillé par la bouche de l'homme ; il fut interdit de le prononcer, et on convint de le remplacer, dans la lecture des livres saints, par le mot Adonaï, et quand, dans le texte, il était joint déjà à Adonaï, par le mot Elohim [2]. Il arriva de là, non pas seulement que la véritable prononciation du mot Jéhovah se perdit, mais que ce mot fut en général accompagné des points-voyelles du mot Adonaï, de sorte qu'en le lisant tel qu'il se présente à l'œil dans les exemplaires de l'Ancien Testament munis de points-voyelles, on a le mot Jéhovah, prononciation vicieuse, inconnue des Juifs, qui remplacent toujours ce mot dans la lecture, ainsi qu'il vient d'être dit, mais adoptée par les hébraïsants chrétiens. Il est inutile d'exposer ici sur quelle raison les hébraïsants modernes se fondent pour lire Jah-

qui me fait conjecturer, ajoute-t-il, que les Caraïtes n'ont point lu Jéhovah comme le texte d'aujourd'hui porte, mais Javé, qui est la façon de lire que Théodoret attribue aux Samaritains. *Cérémonies et coutumes qui s'observent parmi les Juifs, trad. de Léon de Modène*, p. 244.

[1] *Exode*, III, 14 et 15.

[2] ארני יהלה se lit par conséquent Adonaï-Elohim.

veh[1]. Je n'ai qu'à considérer ce mot en lui-même.

Jahveh dérive du verbe havah הוה ou hajah היה *être*, dont il est un futur pris substantivement[2]; il signifie par conséquent *ens*, l'être qui existe toujours[3], tandis que tous les autres êtres sont soumis au changement et à la mort; l'être qui est par lui-même, par sa propre vertu, tandis que les êtres créés n'existent que par des causes indépendantes d'eux. Le sens de ce mot est confirmé par les paroles que Moïse met dans la bouche de Dieu.

« Lorsque j'irai vers les enfants d'Israël, dit Moïse à Dieu, qui du milieu du buisson ardent lui ordonne d'entreprendre la délivrance de son peuple, et que je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous; s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je? — אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה Je suis qui je suis, dit Dieu à Moïse, et il ajouta :

[1] *Voy.* Gésénius, *Thesaurus* p. 577 *b*; Hengstenberg. *Authentie des Pentat.*, p. 226 et 227.

[2] Cet emploi du futur est dans les analogies de la langue hébraïque. Un grand nombre de noms propres sont des futurs pris substantivement: on peut citer pour exemples יַעֲקֹב Jacob, de עָקַב; יוֹסֵף Joseph, de יָסַף; יֶפֶת, Japhet, de פָּתָה, יִפְתָּח Jephté, de פָּתַח; יִצְחָק, Isaac, de צָחַק, יָקְטָן, Jokthan, de קָטֹן; יַבֹּק; Jabok, de בָּקַק; etc.

[3] יהוה est tradnit dans la version des Septante par κύριος, dans la Vulgate par *Dominus* et dans les versions protestantes en langues vulgaires, par *Éternel* en français, *Lord* en anglais, *Ewig* en allemand. Luther le traduit par *Herr*.

Voici ce que tu répondras aux enfants d'Israël : אֶהְיֶה, *Ehejé* (je suis) m'a envoyé vers vous. Dieu dit encore à Moïse : Tu diras aux enfants d'Israël : le Étant (יהוה Jahveh), qui est le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est là mon nom pour toujours ; c'est sous ce nom que je serai connu de génération en génération [1]. »

Dieu, en parlant de lui-même, dit אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *sum qui sum*, ou simplement אֶהְיֶה *sum*; quand l'homme parle de lui, il doit le désigner sous le nom de יהוה (Jahveh), le *Étant*. C'est donc l'existence absolue, l'être existant par lui-même, que le terme Jahveh exprime [2] ; il ne saurait rester le moindre doute à ce sujet.

Mais est-il bien certain que cette conception de Dieu appartienne en propre au mosaïsme, et qu'elle fût inconnue, aussi bien que le nom divin qui l'exprime, aux premiers pères de la famille d'Israël? Plusieurs théologiens le nient. M. Vatke, qui veut voir dans le jéhovisme le culte du feu, assure que le mot Jéhovah fut apporté de la Chaldée par Abra-

[1] *Exode*, III, 14 et 15.

[2] Bucer, dans son commentaire sur les Psaumes, sous le pseudonyme d'Aretius Felinus, traduit יהוה, par αυτοφυής, celui qui se produit lui-même, qui existe par lui-même.

ham[1]. Cette opinion me paraît difficile à prouver; je ne connais pas un seul fait positif qui puisse lui servir d'appui, et l'on chercherait en vain au delà de l'Euphrate, je ne dis pas le mot Jahveh, mais quelque terme qui offre avec lui une analogie satisfaisante.

M. Hengstenberg prétend, de son côté, que les mots Elohim et Jéhovah remontent à la même antiquité, et qu'ils ont été usités de tout temps parmi les descendants d'Adam, du moins dans la branche de laquelle est sorti le peuple élu. Et comme il est nécessaire d'expliquer l'emploi différent de ces deux dénominations dans l'Ancien Testament, il cherche à montrer que tout en s'appliquant également au vrai Dieu, elles le désignent, l'une, Elohim, en tant que puissance créatrice, et l'autre, Jéhovah, en tant que le père de la grâce et de la miséricorde. D'après lui, les Hébreux se servent constamment du mot Elohim, quand ils parlent de Dieu comme créateur, maître et conservateur du monde, et du mot Jéhovah, quand ils représentent Dieu dans ses rapports de bienveillance et d'amour avec les hommes. Dieu s'étant fait connaître dans l'alliance qu'il traita avec Israël, par le ministère de Moïse, comme le sauveur des hommes, il n'est pas étonnant, assure M. Hengstenberg, qu'il soit désigné de préférence sous ce dernier nom dans le

[1] Vatke, *Biblische Theol.*, t. I, p. 677.

mosaïsme. Mais il ne suit pas de là qu'il ne fût pas déjà connu des patriarches comme leur Sauveur, et, par conséquent, aussi sous le nom de Jéhovah[1].

Si l'on ne connaissait les principes dogmatiques de cet écrivain, on serait étonné de le voir transporter, au mépris de la vérité historique, dans l'Ancienne Alliance, un ordre d'idées qui n'appartient en propre qu'au christianisme. Les théologiens chrétiens ont longuement disserté sur la distinction du Dieu de la nature et du Dieu de la grâce; mais quelle étrange confusion d'idées que d'attribuer cette subtile métaphysique aux patriarches? M. Hengstenberg vit, du reste, dans un monde de fiction qui n'a rien de commun avec la réalité historique. C'est ce dont on ne saurait douter quand on le voit, entre autres, au lieu de demander à la langue elle-même le sens étymologique du mot Jéhovah, aller en chercher l'explication dans un passage de l'Apocalypse[2].

Moïse a pris soin lui-même de déclarer que cette dénomination de Dieu avait été inconnue aux patriarches. Il met dans la bouche de l'Éternel ces paroles : « Je suis Jéhovah; j'apparus à Abraham, à Isaac, à Jacob, comme El-Schadaï (le Dieu Tout-Puissant); mais sous mon nom Jéhovah je ne leur ai pas été connu[3]. »

[1] Hengstenberg, *Authent. des Pentat.*, t. I, p. 222-305.
[2] Hengstenberg, *ibid.*, t. I, p. 236-242.
[3] *Exode*, VI, 2 et 3.

M. Hengstenberg ne veut pas prendre à la lettre cette déclaration si simple et si positive. Dieu aurait voulu dire, s'il faut l'en croire : Les patriarches m'ont connu principalement comme le créateur et le maître de tout ce qui existe ; ils n'avaient pas encore une idée claire et complète de ce que je suis comme le Dieu de la grâce. Désormais, c'est surtout comme leur Sauveur, par la manifestation de mes miséricordes, que je me révélerai aux enfants d'Israël[1].

Cette traduction, ou cette explication des paroles de Moïse, comme on voudra l'appeler, est certainement un peu trop libre. Il est incontestable que Moïse, rattachant ses institutions aux traditions antérieures de la famille de Jacob, présente Jéhovah comme une manifestation plus complète d'Elohim ; mais il annonce très-clairement que cette manifestation supérieure était, non pas obscurément connue, mais tout à fait inconnue aux patriarches. Le sens de ses paroles est fort clair. Abraham, Isaac et Jacob ont adoré Dieu comme la puissance suprême ; leurs descendants en auront désormais une connaissance plus parfaite ; ils l'invoqueront comme l'Être immuable, éternel, existant par lui-même, et c'est pour exprimer cette idée nouvelle de Dieu qu'Elohim est annoncé aux enfants d'Israël sous la dénomination de Jéhovah.

[1] Hengstenberg, *Authent. des Pentat.*, t. I, p. 289-298.

Il est vrai que ce mot se retrouve dans le récit d'événements bien antérieurs à Moïse. On lit dans la Genèse (iv, 26), que du temps de Seth on commença à célébrer ou à invoquer le nom de Jéhovah. Et ce n'est pas le seul passage de ce livre dans lequel Dieu est mentionné sous ce nom. Noé, Abraham, Isaac, Jacob, y sont représentés plus d'une fois comme invoquant Jéhovah[1]. M. Hengstenberg trouve dans ces passages une preuve décisive en faveur de sa thèse. Son argumentation repose sur un malentendu. La présence du mot Jéhovah dans des traditions antémosaïques est simplement due au rédacteur de ces antiques récits. Persuadé que les pères de la famille israélite professaient la vraie religion, c'est-à-dire la religion qu'il professait lui-même et dans la forme même sous laquelle il la connaissait, il transporta dans les temps antérieurs les expressions usitées de son temps[2]. Il y a dans la Genèse bien d'autres anachronismes de ce genre. C'est ainsi, pour ne citer qu'un seul exemple, qu'on attribue à Noé la connaissance de la distinction des animaux en purs et en impurs, et la pratique des prescriptions légales qui datent de Moïse[3].

On peut conclure, ce me semble, avec une entière

[1] *Genèse*, viii, 20; xiii, 4; xxi, 33; xxv, 21, 22; xxvi, 25; xxviii, 21,

[2] Knobel, *Die Genesis erklært.* p. 61.

[3] *Genèse*, vii, 2, 8; viii, 20.

certitude, des considérations que je viens de présenter, que la désignation de Dieu par le mot Jéhovah et par conséquent aussi que la conception du divin dont ce terme est incontestablement l'expression, sont des traits caractéristiques du mosaïsme. On est ainsi autorisé à regarder la révélation mosaïque comme un progrès dans le monothéisme. L'élohisme et le jéhovisme enseignent, l'un aussi bien que l'autre, l'unité de Dieu; mais ils ne l'enseignent ni avec la même pureté, ni avec une égale élévation. Ils forment deux degrés différents dans la classe des religions monothéistes, et si c'est une erreur d'attribuer au mosaïsme, comme on l'a fait quelquefois, la gloire d'avoir substitué le culte d'un Dieu unique à un culte polythéiste dans la famille d'Israël, on peut du moins assurer qu'en représentant Dieu comme l'être existant par lui-même (Jéhovah), il a assis la doctrine de l'unité de Dieu sur une base plus solide que celle que pouvait lui donner une conception dans laquelle Dieu était pensé comme la puissance suprême (Elohim).

Ce n'est pas que l'idée de Dieu considéré comme la puissance la plus haute ne bannisse entièrement tout polythéisme. Si Dieu est la puissance suprême, aucun être ne peut ni être mis sur la même ligne que lui, ni même lui être comparé. Seul, il a des droits incontestables aux hommages des êtres sur lesquels il domine, et il domine sur tous Sous ce

rapport, l'élohisme peut, à aussi juste titre que le jéhovisme, inspirer à ses fidèles sectateurs l'observation du premier des dix commandements: « Tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face[1].»

Mais suffit-il pour supprimer, avec le second commandement, toute représentation symbolique d'Elohim? Sans doute, une raison droite et réfléchie comprendra facilement qu'aucune image ne peut donner une idée parfaite de l'Être tout-puissant; et les mœurs simples des patriarches suffirent pour les garantir de toute idolâtrie. Il n'en est pas moins vrai que la conception de Dieu comme puissance suprême peut facilement s'allier avec des pratiques idolâtriques[2]. La force suprême n'a rien, il est vrai, qui l'égale sur la terre; mais elle y a des analogues. Pour être inférieure, et de beaucoup, à celle de Dieu, la puissance royale, celle des héros, et, dans

[1] *Exode*, xx, 3.

[2] On confond d'ordinaire, sans la moindre raison, le polythéisme et l'idolâtrie. Il n'y a cependant rien de commun entre ces deux formes religieuses. Le polythéisme, adoration de plusieurs dieux, pourrait à la rigueur n'être pas idolâtrique, quoique en fait il ait été toujours lié à l'idolâtrie; et l'idolâtrie, de son côté, n'est pas inséparable du polythéisme; elle est, en effet, un culte rendu à des représentations symboliques (εἴδωλον, image, figure) d'un dieu ou de plusieurs dieux. Il y a une idolâtrie monothéiste, comme il y a une idolâtrie polythéiste. Il y eut bon nombre d'idolâtres chez les Hébreux; il n'en manque pas encore aujourd'hui parmi les chrétiens. Il n'en est pas moins vrai que les Hébreux furent en général monothéistes, aussi bien que le sont les chrétiens.

un autre ordre de faits, la force de certains êtres, celle d'un grand nombre de phénomènes de la nature, ne laissent pas que d'être redoutables et de rappeler en quelque chose et sous certains rapports la puissance infinie de Dieu. Et c'est bien là ce qu'avaient pensé les Hébreux, en donnant le nom d'Elohim, le même nom qui servait à désigner Dieu, aux puissants de ce monde, et en déterminant par ce même terme tout ce qui, dans la nature, leur paraissait grand et imposant. Il y avait donc dans le monde, aux yeux des enfants de Jacob, des symboles d'Elohim. N'est-il pas à craindre qu'on ne finisse par représenter Dieu sous l'image de quelqu'un de ces êtres qui rappellent, par leurs qualités, son caractère essentiel, celui sous lequel il est connu et d'après lequel il est nommé?

Ajoutez que l'exemple des peuples avec lesquels Israël est en contact et qui ont tous des représentations symboliques de leurs dieux, pourra exercer une funeste influence sur des hommes qui paraissent avoir été faciles à la séduction et qui, dans plus d'une circonstance, se sont montrés enclins à imiter les mœurs et les coutumes étrangères. Ajoutez encore que la nature humaine ne répugne pas entièrement à l'idolâtrie; qu'elle a au contraire un penchant très-prononcé à donner un corps à ses conceptions; qu'elle ne se contente pas facilement de ne voir que des yeux de l'esprit les objets de ses

croyances ; qu'elle aime à avoir des dieux qui marchent devant elle [1], ne fût-ce que pour ne pas avoir besoin d'aller les chercher au delà des espaces infinis qu'elle se prend parfois à regarder comme imaginaires. Les sophismes d'ailleurs ne manquent pas à cette tendance sensualiste du sentiment religieux, et l'on sait que dans des religions bien autrement spiritualistes que celle d'Elohim, on fait l'apologie des images, en les donnant comme des moyens heureusement employés pour rappeler les idées religieuses aux esprits incultes qui forment toujours et partout le plus grand nombre et qui, sans ces représentations sensibles, courraient le risque de ne les point comprendre du tout et de n'en tenir compte à aucun degré. Si des suggestions de ce genre ont pu contribuer pour une grande part à introduire une sorte d'idolâtrie dans le christianisme, dont la première doctrine est celle de la spiritualité de Dieu, que ne pouvaient-elles pas produire dans l'élohisme, dont le Dieu était caractérisé par une idée qui pouvait être facilement représentée par de nombreux symboles ?

L'élohisme, qui exclut tout polythéisme, pouvait donc se transformer en une idolâtrie, c'est-à-dire en un culte de Dieu représenté sous une forme symbolique. Il n'en était pas de même du jého·

[1] *Exode*, XXXII, 1.

visme. La force peut être figurée, d'une manière sensible, sous une foule de symboles; l'idée de l'existence absolue et permanente ne trouve rien, dans un monde où tout est contingent et périssable, qui puisse l'exprimer aux yeux, et on ne saurait représenter par aucune image empruntée au monde des sens ce qui n'a point d'analogue dans ce monde. Aussi, tandis que l'élohisme peut, en restant conséquent avec lui-même, prescrire de n'avoir d'autre Dieu qu'Elohim, le jéhovisme seul peut ajouter à cette défense celle de ne représenter Jéhovah sous aucune figure sensible.

La conception mosaïque de Dieu devait donc avoir pour effet de rendre à jamais impossible dans la maison d'Israël toute espèce de culte idolâtrique, puisqu'elle était par elle-même entièrement incompatible avec une représentation sensible quelconque de la Divinité. Tel est bien certainement le but que se proposa Moïse, en substituant la notion de Jéhovah à celle d'Elohim; telle est dans tous les cas la conséquence qu'il tire de l'idée sous laquelle il présente Dieu. On en a la preuve dans les injonctions si souvent répétées, non pas seulement de bannir du milieu d'Israël les divinités étrangères, c'est-à-dire le polythéisme, mais encore de ne faire aucune image de Dieu et de ne rendre aucun culte à des représentations sensibles de l'Éternel. J'ai déjà fait remarquer que le premier des dix commandements

est dirigé contre le polythéisme et le second contre les images symboliques de Dieu, ou, en d'autres termes, contre un monothéisme idolâtrique. Les déclarations mosaïques sur ce dernier point abondent dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Il est inutile de les rapporter ici ; mais je dois insister sur un passage du Lévitique, parce qu'il montre fort clairement que le législateur ne repoussait pas seulement le polythéisme, mais encore tout ce qui dans l'élohisme pouvait se prêter à une sorte d'idolâtrie.

« Ne vous faites point d'idoles, est-il dit dans ce passage ; ne vous dressez point d'images sculptées, ni de stèles ; ne souffrez point de pierres figurées dans votre pays [1]. » Il ne s'agit point ici du culte des dieux étrangers, ni de pratiques empruntées aux peuples polythéistes voisins. Le législateur parle de ces représentations symboliques d'Elohim qui étaient en usage de son temps parmi les Hébreux, comme le prouve le veau d'or fait par Aaron sur la demande du peuple [2], et qui continuèrent à l'être après lui, comme le Livre des Juges en donne de si nombreux témoignages [3]. Il parle encore de ces monuments primitifs, de ces bétyles que leurs pères avaient coutume d'élever en témoignage de leur reconnais-

[1] *Lévit.*, XXVI, 1.
[2] *Exod.*, XXXII, 1-6, 21-25.
[3] *Juges*, VIII, 27 ; XVII, 3-5, 10-13.

sance pour la protection divine [1]. Aaron, jugeant des choses religieuses au point de vue des croyances générales de la famille d'Israël, n'avait point regardé comme un outrage à Dieu de le représenter sous une forme sensible, et plus tard des hommes pieux, mais restés en dehors du mouvement imprimé par Moïse, se prosternèrent sans scrupule devant des images d'Elohim [2]. Le législateur, en condamnant sans aucune restriction toute espèce de représentation sensible de Dieu, proscrit l'idolâtrie qui s'est montrée si souvent dans le monothéisme hébraïque. L'élohisme avait vu un acte de piété dans l'érection des bétyles ; le mosaïsme y vit des occasions d'un culte idolâtrique et prononça contre cet usage une condamnation absolue.

Le dessein du législateur de supprimer tout ce qui dans le monothéisme traditionnel des Hébreux, pouvait donner un prétexte à une idolâtrie quelconque, n'éclate pas en traits moins marqués dans le soin avec lequel il saisit toutes les occasions d'enseigner que Dieu ne peut être visible à l'œil de l'homme. C'est une remarque déjà ancienne, mais sur laquelle on ne saurait trop insister, que les anthropomorphismes, si fréquents dans la Genèse, ne se rencontrent plus dans les autres livres du

[1] *Genèse*, XXVIII, 18 ; XXXI, 45 ; XXXIII, 20 ; XXXV, 14.
[2] *Juges*, VIII, 27 ; XVII, 3-5, 10-13 ; XVIII, 14-20,30 et 31.

Pentateuque. Tandis qu'Elohim vient en personne, sous une forme humaine, traiter alliance avec Abraham [1], et plus tard encore lui annoncer la naissance d'Isaac et lui rappeler les destinées glorieuses qu'il réserve à sa postérité [2], Jéhovah, invisible aux yeux de Moïse, lui parle du milieu du buisson ardent [3] ou du sein d'une nuée fulgurante [4]. Il ne se manifeste jamais à lui sous une forme sensible, car nul homme ne peut voir la face de l'Éternel [5]. Même dans le tabernacle, où il habite sur le propitiatoire, entre les deux chérubins, il reste invisible. Quand Moïse entre dans le lieu saint pour consulter l'Éternel, une voix lui répond, mais aucune figure n'apparaît à ses yeux [6].

On ne peut douter qu'en insistant si fortement sur l'idée de l'invisibilité de Dieu, le législateur n'ait eu le dessein de bien convaincre les Israélites qu'on ne saurait, sans rabaisser sa majesté, le représenter sous une forme sensible. Les écrivains de l'Ancienne Alliance ne s'y sont pas trompés. L'auteur du Deutéronome, entre autres, ne manque pas de lier la conséquence au principe, en expliquant catégoriquement que, puisqu'on ne peut voir

[1] *Genèse*, XVII, 1 et suiv.
[2] *Genèse*, XVIII, 1-10, 16-19.
[3] *Exode*, III, 2-5.
[4] *Exode*, XIX, 18-20; XXIV, 15-17; *Deut.*, IV. 10-12.
[5] *Exode*, XXXIII, 18-23.
[6] *Nombres*, VII, 89.

Dieu, on ne doit en aucune façon le représenter sous une forme sensible. « Au jour que vous vous êtes présentés devant votre Dieu en Horeb, fait-il dire à Moïse parlant au peuple réuni, et que l'Éternel vous a parlé du milieu du feu, vous avez bien entendu une voix qui parlait, mais vous n'avez vu aucune figure ; rien qu'une voix... Prenez bien garde à vous, car vous n'avez vu aucune ressemblance au jour où l'Éternel vous parla à Horeb, du milieu du feu ; de peur que vous ne vous corrompiez et que vous ne fassiez quelque sculpture, l'image de quelque figure, la ressemblance d'un mâle ou d'une femelle, la figure de quelque bête qui soit sur la terre, la figure de quelque oiseau ailé qui vole dans les airs, la figure de quelque reptile rampant sur le sol, la figure de quelque poisson qui soit dans l'eau, au-dessous de la terre ; de peur aussi qu'élevant vos yeux vers le ciel et que voyant le soleil, la lune et les étoiles, toute l'armée des cieux, vous ne soyez poussés à vous prosterner devant eux, et que vous ne leur rendiez un culte... Gardez-vous d'oublier l'alliance que Jéhovah, votre Dieu, a traitée avec vous, et de vous faire quelque image taillée [1]. » Que ces paroles soient le développement de quelque discours de Moïse ou qu'elles soient simplement un commentaire de sa doctrine,

[1] *Deut.* IV, 10-12, 15-19, 23. Comp. *Exode*, XX, 22 et 23.

elles n'indiquent pas moins, dans un cas comme dans l'autre, l'intention du législateur de bannir l'idolâtrie, sous quelque forme qu'elle pût se produire désormais.

Cette défense si souvent répétée de ne point faire des images de Dieu était-elle donc nécessaire en Israël ? Pour pouvoir donner à cette question une réponse satisfaisante et conforme à la vérité historique, il est nécessaire de se faire d'abord une idée nette de l'état des esprits dans la famille de Jacob, par rapport aux choses religieuses, au moment de la sortie d'Égypte.

De l'horreur que, depuis l'époque d'Esdras et de Néhémie, les Juifs n'ont cessé de manifester pour toutes les représentations sensibles de la Divinité, on a conclu que ce sentiment était naturel à leur race et avait toujours existé, au même degré, dans la famille d'Israël. Le culte polythéiste des dieux étrangers et le culte idolâtrique d'Elohim, sur les hauts lieux et dans les bocages, remplissent, il est vrai, bien des pages de son histoire ; mais les théologiens expliquent ces erreurs religieuses comme des défaillances, des infidélités, des faiblesses, dues à l'influence des peuples voisins. C'est l'homme naturel, nous dit M. Hengstenberg, qui dans ce moment reprend le dessus et ferme les oreilles aux enseignements révélés. L'idolâtrie fut en Israël, s'il faut l'en croire, ce que le rationalisme est parmi les

chrétiens, rapprochement certes spirituel, mais propre tout au plus à nous apprendre que M. Hengstenberg, quand il lui plaît, manie agréablement la plaisanterie. La vérité historique, c'est que cette horreur des représentations sensibles de Dieu n'est devenue générale au milieu des descendants de Jacob, que depuis la captivité de Babylone; elle ne distinguait auparavant qu'une faible partie de la maison d'Israël, celle qui suivait le mosaïsme; tout le reste du peuple, la grande majorité, n'avait point pour l'idolâtrie cette répugnance qui l'a caractérisée depuis.

Il est ici nécessaire de distinguer l'un de l'autre deux faits que l'on confond trop souvent. Quand je dis que la masse du peuple israélite fut idolâtre depuis son séjour en Égypte jusqu'à la ruine de Jérusalem par les Chaldéens, je n'entends pas qu'elle fut polythéiste, loin de là. Une foule égarée fit sans doute fumer trop souvent un encens sacrilége sur les autels des faux dieux; mais le polythéisme n'avait pas de racine dans la maison de Jacob, il y était une importation étrangère. Le culte des faux dieux et le culte des dieux étrangers sont dans les livres saints des expressions équivalentes. Si le polythéisme trouva des partisans parmi les Hébreux, pendant leur séjour dans le désert[1], ce fut un sou-

[1] *Amos*, v, 25 et 26; *Ps.* xcv, 10.

venir d'Égypte [1], ou peut-être aussi en partie le déplorable résultat de la présence parmi eux des tribus errantes qui vinrent à cette époque grossir leurs rangs [2]. Après leur établissement dans la Palestine, le culte des faux dieux fut introduit parmi eux, dans les premiers temps, par les populations cananéennes au milieu desquelles ils vécurent parfois en alliés, plus souvent encore en tributaires [3]. Plus tard, il fut dû principalement à la funeste influence que les princesses étrangères, femmes des rois, exerçaient sur les mœurs de la nation [4].

Mais en dehors et à côté de ces cultes des divinités étrangères, qui étaient un véritable polythéisme, il régnait parmi les Hébreux un monothéisme idolâtrique, consistant en un culte rendu à des représentations symboliques d'Elohim. Telle fut la religion la plus répandue en Israël depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la restauration de Jérusalem par Esdras et Néhémie. On en a la preuve presque à chaque page des livres saints. Pendant le temps des juges, on voit Gédéon faire un éphod [5], qui devint pour tout Israël, dit le texte sacré, l'objet d'un culte illicite [6].

[1] *Ezéch.*, XX, 7, 8, 24; XXIII, 2 et 3.
[2] *Exode*, XII, 38; *Lévit.*, XVII, 10, 12, 13; *Juges*, I, 16.
[3] *Juges*, I, 19, 21, 27, 29, etc.; II, 3, 21-23; III, 6, 7, etc.; IV, 1, 2, 6, etc.
[4] 1 *Rois*, XI, 8; XV, 13; XVIII, 19; XIX, 1 et 2. etc.
[5] *Juges*, VIII, 24-27.
[6] *Juges*, VIII, 33.

Mais ce culte n'avait rien de commun avec le polythéisme, quoiqu'il eût pour conséquence d'en favoriser l'introduction au milieu des Hébreux. Ce ne fut qu'après la mort de Gédéon, que le peuple éleva de nouveau des autels aux faux dieux ; l'écrivain sacré le fait remarquer avec soin [1], comme s'il voulait lui-même prévenir toute confusion entre l'éphod de Gédéon qui, quoique constituant une idolâtrie, était cependant consacré à Elohim, et le culte des faux dieux qui était un polythéisme avoué. On voit plus tard Mica l'Ephraïmite faire également un éphod avec des téraphim et le consacrer au culte d'Elohim [2]. Mica ne laisse pas, malgré son idolâtrie, de se regarder comme monothéiste ; il croit même, en fabriquant son éphod, se rendre particulièrement agréable à Elohim, et il prend dans sa maison, pour vaquer au service de son idole, un lévite qui n'a pas plus que lui l'intention de renier le Dieu de ses pères [3]. Les Danites ne sont pas dominés par un autre sentiment, quand ils enlèvent l'éphod, l'image sculptée et les téraphim de Mica, et qu'ils emmènent avec eux le lévite pour continuer d'exercer le culte rendu à l'idole [4].

Le culte dans les hauts lieux et dans les bocages

[1] *Juges*, VIII, 27 et suiv.
[2] *Juges*, XVII, 1-6.
[3] *Juges*, XVII, 7-13, XVIII, 5.
[4] *Juges*, XVIII, 17-21.

était également adressé à Elohim, mais à Elohim représenté par des figures symboliques. Les prophètes le distinguent très-nettement du culte des dieux étrangers, c'est-à-dire du polythéisme. Ils condamnent sans doute l'un et l'autre, mais non avec le même degré de sévérité. L'idolâtrie des hauts lieux et des bocages est une erreur et une faute; le culte des faux dieux un crime que rien ne peut absoudre, parce qu'il est une révolte contre Dieu. On peut citer des preuves incontestables de cette distinction. L'auteur du premier livre des Rois blâme les Hébreux qui, sous le règne de Roboam, construisirent des hauts lieux et des bocages; mais il regarde comme infiniment plus pervers ceux qui se livrèrent aux abominations des nations que l'Éternel avait chassées devant les enfants d'Israël[1]. C'est que les premiers étaient restés monothéistes, tout en rendant un culte à des images d'Elohim, et que les seconds avaient adopté les superstitions du paganisme cananéen. Ailleurs les écrivains sacrés rendent à quelques rois de Juda le glorieux témoignage d'avoir marché sur les traces de David, quoiqu'ils eussent eu la faiblesse de laisser subsister le culte idolâtrique rendu dans les hauts lieux à des images d'Elohim; mais ils avaient purgé la maison de Jacob des dieux étrangers, et cette destruction

[1] 1 *Rois*, XIV, 23 et 24.

du polythéisme en Israël les lavait en partie de leur tolérance pour l'idolâtrie [1].

Le veau d'or du royaume d'Israël, imitation de celui qu'Aaron fit au désert à la demande du peuple, n'était qu'une représentation symbolique d'Elohim. Les Hébreux ne l'ont jamais considéré autrement. Néhémie en rend témoignage [2], et Jéroboam présenta lui-même les idoles qu'il proposait à l'adoration des dix tribus, comme des images de l'Elohim qui avait fait sortir leurs pères du pays d'Égypte [3]. Aussi Élie ne place pas sur la même ligne les quatre cent cinquante prophètes de Baal et les quatre cents prophètes des bocages. Il fait mettre à mort sans miséricorde les premiers ; le silence de l'écrivain sacré sur le sort des seconds nous autorise à croire qu'ils furent épargnés [4]. Il est parlé de Jéhu, roi d'Israël, à peu près dans les mêmes termes que des rois de Juda, Asa et Joas. Il renversa les autels des divinités étrangères ; mais il maintint le culte du veau d'or. Les prophètes ne manquèrent pas de le condamner pour avoir laissé subsister l'idolâtrie

[1] 1 *Rois*, XV, 11-14 ; 2 *Rois*, XII 2 et 3.

[2] *Néh.*, IX, 18. Ce ne fut que plus tard, quand, après le triomphe complet du mosaïsme, il ne resta plus de traces des anciennes conceptions élohistes, que les Juifs considérèrent le veau d'or comme l'image d'une fausse divinité. Dans le livre de *Tobie* (1, 5) il est dit que les dix tribus sacrifiaient τῇ Βααλ, τῇ δαμάλει.

[3] 1 *Rois*, XII, 28. Comp., *Exode*, XXXII, 8.

[4] 1 *Rois*, XVIII, 18, 19. 40.

érigée en religion d'État par Jéroboam ; ils reconnurent cependant que cette faute était en partie rachetée par le zèle avec lequel il avait exterminé Baal et ses serviteurs [1].

Josaphat, fils d'Asa, se conduisit dans le royaume de Juda, d'après les mêmes principes que Jéhu, roi d'Israël. « Il purgea le pays de ce qui était resté de gens qui s'étaient prostitués du temps d'Asa son père [2], » ce qui signifie qu'il renversa les autels des divinités étrangères, et qu'il punit ou chassa de son royaume les prêtres et les adorateurs de ces faux dieux. « Cependant les hauts lieux subsistaient encore, et le peuple continuait à y offrir des sacrifices et de l'encens [3] ». Cela n'empêche pas l'écrivain sacré de déclarer que Josaphat « fit ce qui plaît à l'Éternel, » c'est-à-dire qu'il était un homme pieux [4].

Cet état de choses remontait-il à l'époque de Moïse ? On ne saurait en douter. Les Hébreux qui sortirent d'Égypte sous sa conduite étaient des monothéistes, sans doute, mais des monothéistes idolâtres. Ils ne connaissaient pas d'autre Dieu qu'Elohim, ils n'adoraient que lui ; mais ils le représentaient sous des formes symboliques, et ils

[1] 2 *Rois*, x, 28-31.
[2] 1 *Rois*, xxii, 47.
[3] *Ibid*, xxii, 44.
[4] *Ibid*, xxii, 43.

rendaient un culte à ces images de leur Dieu. Il n'en faut pas d'autre preuve que l'histoire du veau d'or fait par Aaron au désert. Cette idole n'était pas autre chose, aux yeux du peuple qui la réclama, aussi bien qu'aux yeux de celui qui eut la faiblesse de se rendre aux vœux de la foule, qu'une image symbolique du Dieu d'Israël. La fête qu'on célèbre en son honneur est une fête à Elohim[1]. Les circonstances qui entourent ce fait indiquent suffisamment que ces sortes de représentations d'Elohim n'étaient pas une nouveauté auparavant inconnue. On ne saurait, en effet, expliquer ni l'empressement du peuple à demander, dès qu'il se croit débarrassé de l'importune surveillance de Moïse, un Elohim qui marche devant lui[2], ni la facilité avec laquelle Aaron se rend à ce désir, si l'on ne voyait dans l'érection du veau d'or un simple retour à des pratiques anciennes.

Il semble qu'il y avait eu une décadence de l'ancien monothéisme dans la famille d'Israël déjà avant le séjour en Égypte. On voit du moins que les femmes de Jacob gardent avec soin leurs téraphim, et qu'elles ont des anneaux constellés, talismans d'origine chaldéenne, destinés à préserver

[1] *Exode*, XXXII, 4, 5, 8. Le texte porte au v. 5 le mot Jéhovah; cette expression est certainement de la main du rédacteur jéhoviste; aux v. 4 et 8 il y a le mot Elohim.

[2] *Exode*, XXXII, 1 et 23.

des mauvaises influences. Elles durent transmettre ces superstitions à leurs enfants. Le patriarche, il est vrai, enleva du milieu de sa maison tous ces vestiges d'un polythéisme astrolâtrique, quand il éleva à Béthel un autel à Elohim [1]. Mais il ne semble pas lui-même entièrement pur de toute influence religieuse étrangère. En dressant en l'honneur de Dieu des bétyles [2], dont Moïse proscrira plus tard l'usage [3], et qui étaient inconnus à Abraham et à Isaac, en localisant en certains lieux la présence de Dieu [4], et par conséquent en créant pour sa famille des centres de culte, il imite les coutumes phéniciennes et cananéennes, et s'écarte par là de la simplicité du monothéisme antique.

On peut cependant conjecturer avec une grande vraisemblance, que c'est surtout pendant le séjour des Israélites en Égypte, que des habitudes d'idolâtrie s'établirent dans la famille de Jacob. S'ils n'adoptèrent pas les dieux égyptiens, s'ils restèrent, en un certain sens, fidèles au Dieu de leurs pères, ils empruntèrent à l'Égypte l'usage des représentations symboliques de la Divinité [5]. Le choix de l'image d'un veau pour symbole d'Elohim indique une in-

[1] *Genèse*, XXXV, 1-4.
[2] *Genèse*. XXVIII, 18; XXXI, 45; XXXIII 20; XXXV, 14.
[3] *Lévit.*, XXVI, 1.
[4] *Genèse*, XXVIII, 17-22; XXXV, 15.
[5] *Lévit*, XVIII, 3.

fluence égyptienne ; on ne peut voir ici qu'une imitation du bœuf Apis. Ce fut une tradition constante, parmi les successeurs de Moïse, que le séjour des Israélites en Égypte avait été funeste à leurs croyances. Ézéchiel reproche aux deux femmes, filles d'une même mère, sous la figure desquelles il personnifie Samarie et Jérusalem, de s'être prostituées dès leur jeunesse en Égypte ; c'est là, ajoute-t-il, qu'elles ont été corrompues [1]. L'horreur des prophètes pour toute alliance avec l'Égypte, [2] ne s'explique guère que par les souvenirs toujours vivants de l'action déplorable que la religion et les mœurs de ce pays avaient exercée sur les croyances des Israélites. Cette répulsion était encore vivace à une époque où elle n'avait plus aucune raison d'être, et où l'on aurait été probablement hors d'état de rendre compte des circonstances qui y avaient donné naissance. Quand Philon assure que les écrivains sacrés se servent du mot « l'Égypte » pour désigner allégoriquement le sensualisme, et de la locution « descendre en Égypte » pour exprimer la chute de l'âme de la vie spirituelle à la vie grossière des sens [3], il est bien certainement, sans qu'il s'en

[1] *Ezéch.*, XX, 8; XXIII, 2, 3, 19, 21, 27.

[2] *Es.*, XXX, 1 et suiv.; XXXI. 1; *Jér.*, II, 18, 36; XLII, 13-22; *Ezéch.*, XVII, 15, 21; XXIX, 6.

[3] *Philonis opera.* éd. Mangey, t. I, p. 77, 80, 94, 171, 440, 692; t. II, p. 16, 63.

doute probablement lui-même, sous le coup des sentiments séculaires d'aversion des prophètes pour la terre des Pharaons.

S'il fallait même prendre cette tradition à la lettre, sans faire la part de l'exagération du zèle religieux, le mal aurait été bien plus considérable que je ne l'ai supposé. D'après le livre de Josué, les Israélites auraient servi les dieux étrangers en Égypte [1]. Ézéchiel répète, avec plus d'énergie encore, la même accusation [2], et il ajoute que dans le désert le cœur du peuple d'Israël continua à marcher après ces dieux infâmes [3]. Amos n'est pas moins affirmatif : « Est-ce à moi, maison d'Israël, fait-il dire à l'Éternel, que vous avez offert des sacrifices et des gâteaux au désert pendant quarante ans ? Vous avez porté au contraire le tabernacle de votre Moloch [4]. » Enfin, dans le livre des Psaumes, le poëte met dans la bouche de Dieu des reproches analogues : « Quarante ans j'ai eu du dégoût pour cette génération ; c'est un peuple au cœur égaré ; ils n'ont pas connu ma voix [5]. » — « Nos pères, est-il dit ailleurs, n'ont point été attentifs à tes merveilles en Égypte ; il ne se sont point souvenus de la multitude de tes bontés. Ils furent épris de convoitise

[1] *Josué*, XXIV, 14.
[2] *Ezech.*, XX, 7 et 8.
[3] *Ezech.*, XX, 16, 18, 21, 26.
[4] *Amos*, V, 25 et 26; *Nomb.*, XXV, 2 et 3.
[5] *Ps.* XCV, 10.

dans le désert ; ils tentèrent le Dieu fort, leur libérateur, qui avait fait pour eux de grandes choses en Égypte. Ils n'obéirent pas à la voix de l'Éternel. Ils se prostituèrent à Baal-Péhor et mangèrent des victimes immolées aux morts [1]. »

Qu'on fasse la part, dans ces passages, de ce qui est dû à l'entraînement du mouvement oratoire et poétique du discours, qui, pour mieux confondre les contemporains auxquels il s'adresse, met en cause la race israélite tout entière ; qu'on y voie l'expression des griefs nombreux des prophètes contre une nation qui n'avait jamais cessé de porter des atteintes profondes au monothéisme d'Israël, il n'y restera pas moins, après toutes ces éliminations, un témoignage transmis de siècle en siècle sur l'action pernicieuse que les coutumes de l'Égypte avaient exercée sur la religion des Hébreux pendant leur séjour dans ce pays. Et, si l'on rapproche de ces déclarations les récits des révoltes du peuple contre Moïse dans le désert, révoltes dont le souvenir ne s'est jamais effacé en Israël [2], et qui ne purent avoir d'autre raison qu'une opposition des mœurs anciennes à un nouvel ordre de choses [3], — les terribles exécutions

[1] *Ps.* CVI, 7, 14, 21, 25, 28.

[2] *Ps.* CVI, 16-33.

[3] *Exode*, XV, 22-26, XVI, 1-8 ; XVII, 1-7 ; XXXII, 7-14 ; *Nomb.*, XI, 1-17 ; XIV. 1-25 ; XVI, 1-34, 41-50 ; XX, 2-11. Moïse trouva

qui suivirent plusieurs d'entre elles ne permettraient pas d'en douter[1], quand même les analogies de l'histoire ne nous en feraient pas découvrir les causes véritables, — on restera persuadé, non pas seulement qu'une réforme était nécessaire dans la famille d'Israël, mais encore que le seul remède efficace était une notion de Dieu décidément incompatible avec l'idolâtrie.

§ 2.

Après avoir établi que la notion de Dieu, représentée par le mot Jéhovah, ne remonte pas chez les Hébreux au delà de Moïse, il convient de s'enquérir de son origine et de rechercher comment elle s'est formée. Un grand nombre de critiques, sans doute sous l'impression de ce fait bien réel que la famille d'Israël n'a jamais montré une aptitude décidée pour les idées métaphysiques, ont cru devoir regarder la conception jéhovique de

même des opposants dans le sein de sa propre famille. *Nomb.*, XII, 1-15; *Deutér.* XXIV, 9.

[1] *Exode*, XXXII, 25-30; *Levit*, X, 1-6; *Nomb.*, XI, 1-3; XVI, 1-34, 41-50.

Dieu comme une importation étrangère parmi les Hébreux, et, dans cette persuasion, ils ont cherché, avec plus d'érudition que de sagacité et de bonheur, à prouver que le législateur l'avait empruntée à quelqu'un des peuples qui ont tenu dans l'histoire de l'antiquité une place tout autrement considérable que la chétive maison de Jacob. Je ne puis partager ni cette opinion, ni les préoccupations qui l'ont fait naître. Il me semble impossible qu'une conception qui a fini par devenir le centre de la vie tout entière de la famille d'Israël n'ait pas été le produit de son propre génie. Une idée capitale ne passe d'un peuple à un autre peuple qu'après avoir subi un long remaniement; et elle conserve à jamais les empreintes de ce travail d'assimilation. La notion de Dieu exprimée dans le mot Jéhovah offre au contraire une originalité évidente; elle se produit, pour ainsi dire, d'un seul coup, armée de toutes pièces, et au même moment suivie de toutes les conséquences qu'elle comporte. Quand elle se présente pour la première fois dans la famille d'Israël, elle est déjà la base solide d'une législation qui s'appuie tout entière sur elle.

Je ne crois pas cependant pouvoir passer sous silence toutes les hypothèses qui ont été proposées sur l'origine de cette notion. Il en est qu'il n'est certes pas nécessaire de discuter; on peut se dis-

penser, par exemple, de prouver que le mot Jéhovah ne vient pas de la Chine[1]. Mais il en est deux qui ont fait trop de bruit dans la science théologique, et qui d'ailleurs, quoique erronées au fond, du moins à ce qu'il me semble, offrent un intérêt trop considérable dans plusieurs de leurs traits de détail, pour ne pas être examinées avec quelque soin.

Un mot d'abord sur une hypothèse qui montre jusqu'à quels entraînements irréfléchis peut se laisser aller l'esprit de système. S'il est un fait bien constaté, et, depuis plusieurs années déjà, au-dessus de toute discussion, c'est la différence profonde qui éclate entre les conceptions religieuses de la race sémitique et celles de la race indo-européenne. Il s'est trouvé cependant des hommes, d'une érudition d'ailleurs incontestable, qui ont cru pouvoir demander aux Grecs et aux Latins l'origine du jéhovisme[2]. Et l'unique raison sur laquelle ils ont appuyé cette singulière explication est l'analogie qu'ils ont signalée entre le mot Jahveh ou Jéhovah et les mots *Jovis* et Ιαω. En vérité, il serait difficile d'avoir la main plus malheureuse.

[1] Tholuck, *Ueber die Hypothesen des Ursprungs des Namens Jehovah*, dans *Litterar. Anzeig*, 1832. p. 223.

[2] Bohlen, *Genesis*, p. CII et CIII; Vatke, *Bibl. Theol.*, t. I, p. 672 et suiv.

Jovis, comme nous l'apprend Varron[1], n'est qu'une forme mutilée de *Diovis*, et *Diovis* n'offre aucune ressemblance ni avec Jahveh, ni avec Jéhovah. Quant au mot Ιαω, qui est le nom d'un éon des gnostiques valentiniens[2], et qu'on rencontre sur quelques pierres gravées des Basilidiens[3], il n'est évidemment qu'une transcription grecque du mot Jahveh ou Jéhovah. Il se retrouve, il est vrai, dans un oracle d'Apollon, rapporté par Macrobe[4]. Mais que peut prouver, pour l'antiquité de ce mot parmi les Grecs, un témoignage isolé, rapporté par un écrivain du Ve siècle de l'ère chrétienne, et appartenant, selon toutes les vraisemblances, à quelques-unes de ces nombreuses pièces inventées ou falsifiées par les Juifs alexandrins ou par quelque secte chrétienne?

Un système qui a réuni de nombreux partisans, et qui se présente, du moins au premier abord, sous une apparence plus satisfaisante, est celui qui prétend faire venir de l'Égypte aussi bien le mot Jahveh que la doctrine qu'il exprime. Vers le milieu du siècle dernier, J.-M. Gesner publia une dissertation[5] dans laquelle il voulait prouver

[1] Varro, *De ling. latina*, v, 20.
[2] Irénée, *Adv. Hæres.*, I, 21; Epiphane, *Hæres.*, 26.
[3] Matter, *Hist. du gnosticisme*, pl. 8-10.
[4] Macrobe, *Saturnal.*, I, 18.
[5] *De Laude Dei per septem vocales* dans *Comment. Gœtting.*

que le terme Jéhovah était le nom sous lequel les prêtres égyptiens honoraient dans leur culte secret la Divinité suprême. Le seul témoignage qu'il invoqua pour prouver la vérité de ce dernier fait, est un passage d'un écrit sur l'élocution attribué à Démétrius de Phalère. « En Égypte, y est-il dit, les prêtres célèbrent les louanges des dieux par les sept voyelles qu'ils répètent à la suite les unes des autres[1]. » Les sept voyelles, rapprochées les unes des autres, forment le mot Ιεηωουα, à ce qu'assure du moins Gesner, et ce mot, fait remarquer cet érudit, correspond bien au mot Jéhovah.

On pourrait objecter que cet arrangement des sept voyelles est entièrement arbitraire, qu'il y a une infinité d'autres manières de les grouper, et que le passage du *Traité de l'élocution* n'indiquant en aucune façon dans quel ordre il faut les placer, il est vraisemblable qu'il est sous-entendu qu'elles doivent l'être dans le même ordre qu'elles ont dans l'alphabet. On pourrait encore ajouter que le sens que le savant allemand donne à ce passage est sujet à contestation, et qu'on a pensé avec quelque apparence de raison que ces sept

1751, t. i, p. 143. On a donné une analyse de ce mémoire dans un recueil français intitulé : *Morceaux choisis de l'histoire ancienne*. Paris, 1810. t. ii, p. 83-86.

1 Εν αἰγύπτῳ δὲ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτά φονήεντων οἱ ἱερεῖς ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά (Περι Ἑρμηνείας, § 7.)

voyelles indiquaient ou sept modes de chant ou sept rubriques de la liturgie. Mais toutes ces discussions sont fort inutiles; un seul mot suffit. Ιεηωουα correspond bien, si l'on veut, à Jéhovah, seulement le nom du Dieu de Moïse n'est pas Jéhovah, mais Jahveh, et Jahveh n'a rien de commun avec Ιεηωουα.

Il ne servirait rien de rapprocher des paroles du *Traité de l'élocution* un passage d'Eusèbe contenant les vers suivants d'un des sages de la Grèce : « Les sept lettres voyelles me célèbrent, moi qui suis le Dieu impérissable, le Père infatigable de tous les êtres[1]. » Admettrait-on l'authenticité de ces vers, l'hypothèse de Gesner n'y gagnerait rien, car il s'agit ici de la Grèce et non de l'Égypte. Mais, quoi qu'en dise Eusèbe, dont les citations, pour le dire en passant, sont faites trop souvent avec une grande légèreté ou pour le moins avec une étonnante absence de la critique la plus élémentaire, ces vers ne sont pas d'un des sages de la Grèce; ils sont l'œuvre d'une fraude pieuse, et on peut les mettre sans balancer, en compagnie du discours sacré (ἱερος λὸγος) d'Orphée, rapporté aussi par Eusèbe[2], et d'une foule d'autres pièces semblables, sur le compte de quelque Juif alexandrin des deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne. Alexandrie fut,

[1] Eusèbe, *Præpar. evang.*, lib. II, cap. 6.
[2] Eusèbe, *ibid.*, lib. XIII, cap. 12.

pendant cette période, le centre d'une active fabrication d'écrits apocryphes. Les Juifs hellénistes avaient entrepris, dans une vue mesquine de vanité nationale, et pour se venger de l'injuste mépris des Grecs, de prouver que les grands philosophes de la Grèce avaient puisé à pleines mains dans les écrits de l'Ancienne Alliance, et, à défaut de preuves historiques, ils produisaient, pour soutenir leur thèse, de prétendues poésies d'Orphée, des sages de la Grèce, de la Sibylle, qu'ils avaient composées eux-mêmes, ou des poésies d'une antiquité réelle, mais dans lesquelles ils avaient glissé des vers exposant quelques-unes des grandes doctrines du mosaïsme. La pièce que cite ici Eusèbe est sortie de cette fabrique. Il n'est pas besoin de soutenir avec Joseph Scaliger qu'elle a été composée, non en l'honneur de Jéhovah, mais en vue de Sérapis[1]; c'est bien du Dieu des Hebreux qu'il s'agit ici; mais comme ce chant est l'œuvre, nom d'un Grec, qui ne se serait jamais exprimé en semblables termes, mais d'un Juif alexandrin qui a voulu faire croire que les sages de la Grèce connaissaient très-bien la religion des Hébreux, il n'est pas étonnant d'y rencontrer une allusion trop transparente à la doctrine israélite de l'unité de Dieu.

Mais si le mot Jahveh n'est pas, au point de vue

[1] Jos. Just. Scaliger, *Comm. Chron. Eusebii, anno* 1730.

philologique, d'origine égyptienne, ne le serait-il pas du moins quant à l'idée qu'il exprime? En d'autres termes, ne serait-il pas une traduction hébraïque d'une doctrine enseignée dans les colléges sacerdotaux de l'Égypte? On l'a souvent rapproché de la célèbre inscription du temple de Saïs, ville principale de la basse Égypte. On lisait à ce qu'on assure, sur le frontispice de ce temple consacré à la déesse Neith : « Je suis ce qui sera. Nul mortel n'a levé jusqu'ici le voile qui me couvre[1]. » C'est bien dans la première phrase de cette inscription, la même idée que celle que Moïse exprime par אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *sum qui sum*, ou plus simplement par אֶהְיֶה *sum*, ou encore par יהוה Jahveh. Et si l'on considère d'un côté que cette idée de Dieu aurait fait partie de la doctrine des prêtres égyptiens, comme l'inscription de Saïs en serait la preuve, et, de l'autre, que, d'après la tradition hébraïque[2], Moïse aurait été initié à toutes les sciences des Égyptiens, ne serait-on pas autorisé à supposer avec une grande vraisemblance que le législateur des Hébreux aurait accommodé à l'intelli-

[1] Plutarque, *De Iside et Osiride*, § 9, Ἐγώ εἰμι τὸ γεγονός καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον· καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν.

[2] *Philonis opera*, t. II, p. 83; *Act.*, VII, 22; *Hæbr.*, XI, 24 et 25.

gence de ses concitoyens une vérité qu'il aurait due à son éducation égyptienne?

Je ne soumettrai pas à une discussion critique la tradition hébraïque sur l'éducation de Moïse; je n'en ai pas besoin. Il me suffit d'examiner ce qu'on raconte de l'inscription de Saïs, dont je ne saurais admettre l'authenticité, ou du moins la haute antiquité qu'on lui suppose.

Plutarque est le premier qui en fasse mention; ni Hérodote, ni Platon, ni aucun autre des Grecs qui ont parlé de l'Égypte antérieurement à l'ère chrétienne, ne paraissent l'avoir vue ni en avoir eu quelque connaissance. Aurait-elle échappé à la curiosité d'Hérodote? Il est permis d'en douter. Et il est probable que si Platon en avait entendu parler, il se serait abstenu de ne reconnaître aux Égyptiens qu'un esprit pratique et qu'une certaine aptitude pour les choses de la vie vulgaire[1].

Je passerais volontiers sur le silence des Grecs de l'antiquité, si je trouvais quelque accord dans les témoignages postérieurs sur cette célèbre inscription. Mais il n'en est rien. De Plutarque à Proclus, qui en parle aussi, elle a subi un changement notable et en même temps elle a pris de l'accroissement; elle a gagné une phrase auparavant inconnue, et il se trouve que cette phrase est telle qu'aurait

[1] Platon, *De la républ.*, liv. IV.

pu la désirer le néo-platonisme dans l'intérêt de ses théories sur la mythologie. Voici dans tous les cas comment aurait été conçue cette inscription, d'après le philosophe néo-platonicien : « Je suis tout ce qui a été. Personne n'a soulevé ma tunique. Le fruit que j'ai enfanté a été le soleil[1]. »

Ajoutez que de Plutarque à Proclus, l'inscription n'a pas seulement changé de forme, elle a aussi changé de place. Du temps du premier de ces écrivains, elle était gravée sur le frontispice du temple ; du temps du second, elle faisait le plus bel ornement du sanctuaire[2].

Ces variations ne sont sans doute que des détails insignifiants pour qui se contente d'une vue générale et sommaire. Aux yeux plus difficiles de la critique, elles ont une véritable importance, elles font soupçonner la dévotion païenne des premiers siècles de notre ère, d'avoir arrangé, dans l'intérêt de sa cause, quelque légende vulgaire inscrite sur la porte du temple de Saïs, et de lui avoir donné, selon les besoins du moment, la forme et le sens qui lui con-

[1] Proclus, *Comment. in Platonis Timæum*, recens. C. E. Ch. Schneider, Breslau, 1847, in-4, p. 69 (ou dans l'édition de Grynæus. *De Platonis opera*. Bâle, 1534, p. 30 D et E). Τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα ἐγώ εἰμι; τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν· ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον, ἥλιος ἐγένετο.

[2] Εν τῷ ἀδύτῳ τῆς θεοῦ προγεγραμμένον εἶναι τὸ ἐπιγραμμα τοῦτο, dit Proclus immédiatement avant de rapporter l'inscription ellemême.

venaient le mieux. A une époque où l'antiquité d'une doctrine était la preuve la plus concluante de sa vérité, on voulait retrouver dans la mythologie primitive l'enseignement de l'unité de Dieu, et on rapportait, au mépris de toute vraisemblance historique, les conceptions mystiques du moment aux peuples dont l'existence remontait à des âges reculés. Ce fut sous l'empire de cette préoccupation qu'on inventa, ou du moins qu'on arrangea, la célèbre inscription du temple de Saïs, comme on inventa les écrits d'Hermès Trismégiste et qu'on arrangea les oracles chaldaïques. Nous ne saurions trop nous tenir en garde contre les fraudes pieuses de ces temps. Pour les avoir acceptées avec une aveugle confiance, des écrivains considérables de notre siècle ont dépensé un temps précieux et une érudition étendue à des travaux qui ne sont propres qu'à égarer l'esprit et qui ne présentent que des images infidèles des croyances de l'antiquité.

Les égyptologues modernes assurent, il est vrai, qu'une religion d'un spiritualisme élevé était enseignée, depuis les temps les plus reculés, dans la vallée du Nil, sinon parmi le peuple, partout enclin à s'arrêter aux symboles extérieurs, du moins dans le sein de la caste sacerdotale, qui cachait sous des mythes bizarres un fond réel de philosophie et de morale[1]. Mais il est difficile d'admettre le résultat

[1] Aug. Mariette, *Mémoire sur la mère d'Apis*, p. 54.

de recherches qui prétendent trouver leur confirmation dans les rêveries des néo-platoniciens du quatrième et du cinquième siècle de l'ère chrétienne[1]. Cette association jette un jour fâcheux sur des travaux d'ailleurs recommandables. Il faudrait, dans tous les cas, des preuves bien autrement solides que celles qu'on a données jusqu'à ce moment[2], pour admettre que les fantastiques conceptions de Jamblique et les interprétations erronées que l'école néoplatonicienne donne de Platon, constituaient le fond de la religion égyptienne, quinze siècles avant Jésus-Christ. On sait très-bien d'où vient le néo-platonisme. Ce n'est pas certainement des doctrines de l'antique Égypte. Si quelques formules réellement anciennes ont été recueillies par les écrivains de cette école, ce qui après tout ne serait pas impossible, on peut être persuadé qu'ils ne les ont enchâssées dans leurs écrits qu'en leur prêtant un sens qu'elles n'avaient pas en elles-mêmes. C'est ainsi qu'ils ont fait pour certaines doctrines de la Perse, dont le bruit était arrivé jusqu'à eux, et même en général pour la mythologie grecque tout entière. On peut accorder sans peine que les Pères de l'Église n'ont pas été d'une justice rigoureuse envers les cultes païens, envers celui de l'Égypte en parti-

[1] *Ibid.*, p. 24 et suiv., 35, 42 et suiv., etc.

[2] Renan, *Nouv. Consid sur le caractère général des peuples sémitiq.*, p. 8-10.

culier, et que les Lucien les ont traités avec plus de légèreté qu'il ne convenait. Mais pour ce qui regarde l'Égypte, il me semble impossible, du moins jusqu'à plus ample informé, de ne pas s'en rapporter à Platon, qui, malgré sa partialité pour les institutions ultra-conservatrices de ce pays, qui plaisaient à ses sentiments aristocratiques, et tout en admirant l'active industrie des Égyptiens, n'avait pas, comme s'exprime M. Ritter, une haute idée de leur science[1]. Et certes, la vue des monuments égyptiens, d'un réalisme si parfait, n'est guère propre à infirmer le jugement du philosophe athénien.

Si le mot Jahveh ne vient pas plus que la doctrine qu'il exprime, de l'Égypte, ne pourrait-on pas, avec plus de vraisemblance, chercher l'origine de l'un et de l'autre dans la Phénicie? Hamaker est le premier, si je ne me trompe, qui ait attiré l'attention de ce côté[2]. Ce n'est pas qu'il eût l'intention de faire dériver le jéhovisme de la religion des Phéniciens; bien loin de là; il prétendait, au contraire, mettre en lumière l'action que les Hébreux avaient exercée sur la culture de leurs voisins du nord. Mais on comprend comment on a pu s'appuyer sur ses travaux pour renverser le problème et pour conclure, des analogies qu'il signale entre les conceptions reli-

[1] Ritter, *Hist. de la philos. anc.* trad. franç., t. II, p. 129.
[2] Dans ses *Miscell. Phœnic.*

gieuses des deux peuples, à une action des Phéniciens sur les Hébreux. Cette conclusion semblait d'autant mieux autorisée qu'il y eut incontestablement de très-bonne heure des rapports entre les deux peuples. Le mot *Eljon*, עֶלְיוֹן, qui est employé soit seul[1], soit comme qualificatif de El[2], d'Elohim[3] et même de Jéhovah[4], pour désigner Dieu, aurait passé, d'après une opinion fort répandue, des Phéniciens aux Israélites. Il est certain, du moins, que ce mot était usité dans ce sens aussi bien dans la Phénicie qu'à Carthage[5]. *Adonaï*, אֲדֹנָי, est également regardé comme un nom de Dieu emprunté par les Hébreux aux Phéniciens[6].

S'il faut en croire M. Vatke, le terme Jahveh n'aurait commencé à être connu des Hébreux que sous le règne de Salomon. Son origine phénicienne devient, dans ce cas, manifeste. Les ouvriers tyriens qui furent appelés à Jérusalem pour y construire le

1 *Nomb.*, XXIV, 16; *Deut.*, XXXII, 8; *Ps.* IX, 3; XVIII, 14, etc. Les Septante le traduisent par ὁ ὕψιστος.

2 *Gen.*, XIV, 18; *Ps.*, LXXVIII, 35.

3 *Ps.* LVII, 3; LXXVIII, 35.

4 *Ps.* VII, 18; XLVII, 3; XCVII, 9.

5 Philon de Byblos, cité dans Eusèbe, *Præp. evang.*, I, I, c. 10; Plaute, *Pœnulus*, act. V, sc I, v. I. Il entre dans la composition de plusieurs noms propres, par exemple, Abdalonim, עבד עליונים. *Cultor deorum*. Gésénius, *Thesaurus*, p. 1030 *a*.

6 Les fêtes en l'honneur d'Adonis prirent naissance, disent les anciens, à Byblos, dans la Phénicie. A. Maury, *Hist. des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 193.

temple, ne se bornèrent pas à élever les murs de l'édifice sacré, ils y placèrent aussi le Dieu qui y faisait sa demeure. Le culte des Israélites tout entier, le temple aussi bien que la divinité, furent d'origine phénicienne.

Quelque singulière que cette hypothèse puisse paraître au premier abord, elle ne laisse pas de se couvrir de quelque apparence de vérité, quand on l'examine de près. N'est-il pas bien étrange que le peuple hébreu, au moment même de sa plus grande prospérité, ait eu besoin d'appeler des architectes et des ouvriers d'un royaume voisin pour construire le sanctuaire de son Dieu? N'est-il pas plus probable que Salomon, après avoir constitué le peuple d'Israël, voulut organiser un culte encore sans fixité et sans unité dans Israël, et qu'il le fit à l'imitation de ce qui était pratiqué dans la Phénicie? Rien de plus naturel que de faire venir, dans ce dessein, des architectes et des ouvriers phéniciens pour établir à Jérusalem un sanctuaire semblable à ceux qui existaient dans leur pays.

Que le culte établi par Salomon n'eût pas de racines dans les antécédents des tribus d'Israël, c'est ce que semble prouver ce fait que Jérusalem n'avait jamais été auparavant un centre de prière pour les Hébreux[1]. La tradition aurait demandé que le tem-

[1] Le seul fait antique qui recommandât Jérusalem pour habitation de l'Éternel, était le sacrifice d'Isaac, qui avait dû s'ac-

ple fût à Sichem, à Silo ou à Béthel. C'étaient là des lieux sacrés pour la famille de Jacob. Aucun souvenir religieux ne s'attachait à la capitale du royaume. Et aussi, avec quelle facilité les dix tribus qui se séparèrent bientôt de Juda, oublièrent-elles le temple et adoptèrent-elles pour centres de culte Béthel et Dan, qui y avaient des droits plus réels que Jérusalem[1] ! Les prophètes eux-mêmes ne semblent avoir eu, à l'époque de la séparation de la famille d'Israël en deux royaumes, qu'un sentiment de regret fort léger pour le sanctuaire de Salomon.

Que l'on considère enfin que les constructeurs tyriens ne purent bâtir qu'un temple phénicien. Il paraît, en effet, qu'il y avait la plus grande ressemblance entre le temple de Jérusalem et ceux qui s'élevaient dans les lieux saints de la Phénicie. Or, autant vaut le temple, autant vaut le Dieu. Et si le sanctuaire de Jérusalem était phénicien, le Dieu qu'on y adorait l'était également.

Le sentiment national élagua plus tard de ce fait

complir sur le mont Morya (*Gen.*, XXII, 2). C'est vraisemblablement pour faire remarquer que ce fait avait donné à ce lieu une sorte de consécration que le Targum d'Onkelos et celui de Jonathan le qualifient de ארעא ולחנא, *terra cultûs divini*. Cependant les livres saints ne font aucune allusion à cette circonstance : ils appellent d'ordinaire le lieu dans lequel s'élevait le temple Sion, ou הר הבית, *la montagne de la maison* (de l'Éternel).

[1] *Sur les Samaritains*, dans la Bible de Cahen, t. V, p. 19 et 20.

toutes les circonstances qui le blessaient et ne laissa subsister que le souvenir de la construction matérielle du temple par d'habiles ouvriers étrangers. Les transformations de ce genre ne sont pas rares dans les traditions des peuples.

Telle est, prise dans son ensemble, l'hypothèse par laquelle on a cherché à donner au culte de Jéhovah une origine phénicienne. Je ne crois pas en avoir affaibli aucun des détails essentiels ; je puis ajouter qu'elle ne manque pas d'une certaine vraisemblance ; je suis même disposé à reconnaître la valeur de quelques-uns de ses points principaux. Ainsi, il me semble impossible de ne pas voir dans le choix de Jérusalem pour le centre du culte de Jéhovah, un effet de la politique de Salomon, qui voulut avoir sous la main les institutions religieuses, et c'est probablement par quelque motif de ce genre qu'il faut expliquer le fait fort extraordinaire de l'appel d'ouvriers étrangers pour construire le temple. La réputation des constructeurs tyriens et l'inhabileté des Hébreux dans les œuvres d'art, ne sont pas des raisons suffisantes pour en rendre compte.

Mais, quoi qu'il en soit des détails, c'est par la base que cette hypothèse me paraît manquer. Elle n'aurait une solidité réelle qu'à la seule condition de prouver que le culte de Jéhovah était phénicien ; et la preuve n'est pas faite ; je ne pense pas qu'elle puisse l'être. Que le culte d'El, que celui d'Eljon,

établis incontestablement dans la Phénicie, eussent des rapports avec celui de Jéhovah, je le veux bien, et c'est même à cause de ces analogies qu'il fut possible de faire construire le temple de Jéhovah sur le modèle de ceux des centres de culte des Phéniciens. Mais ce n'est pas de cela qu'il est ici question. Il s'agit d'une conception de Dieu, qui est issue de l'idée même de sa nature éternelle, immuable et nécessaire, et qui est le principe des institutions les plus importantes du mosaïsme. Cette conception, rien ne nous prouve qu'elle fût propre aux Phéniciens; l'existence de représentations symboliques de la Divinité, très-communes parmi eux et incompatibles avec l'idée de Dieu en tant que Jéhovah, est au contraire un indice certain qu'elle leur était inconnue. Qu'on ne dise pas que les Hébreux, tout en rendant hommage à Jéhovah, avaient aussi des images de Dieu, et que ces images ne prouvent rien, par conséquent, contre l'existence d'une conception semblable dans la Phénicie. Les Israélites idolâtres n'avaient pas du tout l'idée de Jéhovah; c'est même parce qu'ils ne l'avaient pas, qu'ils pouvaient être idolâtres. Les Hébreux véritablement jéhovistes, les prophètes, entre autres, n'ont jamais toléré les représentations symboliques de Dieu. Le prophétisme ne s'explique que par le jéhovisme; je le montrerai en son lieu, et les prophètes phéniciens n'ont jamais joué, dans leur nation, le rôle que les pro-

phètes hébreux ont rempli au milieu d'Israël, c'est-à-dire qu'ils ne se sont jamais élevés, au nom d'une idée religieuse supérieure, contre les cultes populaires, dont ils étaient, au contraire, les ministres les plus fervents. Pourquoi, si ce n'est parce que cette idée leur manquait?

Le mot Jahveh paraît d'ailleurs inconnu à la langue phénicienne. Jusqu'à présent, du moins, on ne l'a lu sur aucun monument. Sera-t-on plus heureux plus tard? Je ne le pense pas. Les noms phéniciens des dieux rappellent, comme ceux de l'élohisme, la force, la puissance, l'élévation de la Divinité; ils ne dérivent pas de l'idée de son existence nécessaire. Hamaker a recueilli, il est vrai, un certain nombre de noms phéniciens dans lesquels il croit pouvoir retrouver le nom de Jahveh comme partie constituante. M. Hengstenberg me paraît avoir prouvé jusqu'à l'évidence que, de ces noms, les uns sont hébreux et non phéniciens, et les autres ne contiennent pas en composition le mot Jahveh[1].

Après avoir mis de côté les diverses hypothèses par lesquelles on a essayé de donner une origine étrangère aussi bien au mot Jahveh qu'à la doctrine dont il est l'expression, il ne reste qu'à rapporter l'un et l'autre au développement religieux de la famille d'Israël.

[1] Hengstenberg, *Authentie des Pentat.*, t. I, p. 216-219.

Pour ce qui est du mot Jahveh, il n'est pas nécessaire de lui chercher une étymologie étrangère : il est entièrement conforme au génie de la langue hébraïque : M. de Bohlen le nierait en vain[1]. Il est, grammaticalement parlant, tout à fait analogue à une foule de noms propres qui, comme lui, sont, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, des futurs à la troisième personne du singulier masculin, pris substantivement[2] ; tels sont les noms de Jacob, Jabin, Jaboc, Jabneh, Joseph, etc. Et la racine à laquelle il appartient est propre à la langue hébraïque. Il n'y a donc pas de raison, du moins sous ce rapport, d'aller chercher, en dehors de la maison d'Israël, l'origine de cette dénomination de Dieu.

On a prétendu que c'était sous le nom de Jahveh que la famille de Moïse adorait Elohim. Dans ce cas, le grand législateur des Hébreux aurait tout simplement entrepris de faire dominer dans Israël, à l'exclusion des traditions religieuses des autres familles israélites, celle qui avait pris une forme plus pure dans le sein de sa propre famille. Cette conjecture n'est fondée que sur une base bien fragile. On a remarqué que, tandis que la syllabe יָה abréviation de יהוה *Jahveh*, entre dans la composition d'un

[1] *Die Genesis erlœutert*, von P. von Bohlen, p. CII. M. Vatke penche vers cette opinion, sans être aussi affirmatif, *Bibl. Theol.*, t. I, p. 672 et suiv.

[2] Hengstenberg, *Authentie des Pentat.*, t. I, p. 230 et suiv.

très-grand nombre de noms propres, dans les temps postérieurs à Moïse [1], elle ne se rencontre avant lui que dans un seul nom, celui de sa mère [2]. Ce fait suffit-il pour admettre que le mot Jahveh était connu dans la famille du législateur, et qu'il était le nom particulier sous lequel Elohim y était adoré [3] ? Il est permis d'en douter, surtout quand on voit que son frère Aaron semble n'en rien savoir ; qu'il n'est pas, au commencement et même pendant longtemps, supérieur au reste des Israélites par ses conceptions religieuses; qu'il seconde si mal les plans de Moïse [4], et que celui-ci est obligé d'aller chercher des collaborateurs en dehors de sa famille [5]. Cette conjecture ne ferait d'ailleurs que déplacer le problème sans le résoudre ; car fût-elle fondée, et elle semble ne

1 *Exod.*, XVII, 9; XXIV, 13; *Nomb.*, XIII, 16; *Jug.*, XVIII, 30; 1 *Sam.*, XIII, 2; 2 *Rois*, VIII, 16; X, 15; XI, 2; XXII, 41, etc.

2 יוֹכֶבֶד *cujus gloria est Jahveh. Exod.*, VI, 20; *Nombr.*, XXVI, 5.

3 Je ne pense pas qu'on puisse en appeler à Exode XXXII, II. On y lit, il est vrai, ces mots : « Moïse implora Jahveh son Dieu. » יְהוָה אֱלֹהָיו ; mais on ne saurait voir dans cette expression un témoignage en faveur de l'hypothèse que Jahveh était le nom sous lequel Moïse avait appris de sa famille à invoquer le Dieu de ses pères. L'écrivain sacré en donnant à Javeh la qualification de Dieu de Moïse, a eu égard tout simplement à ce fait que ce nom était celui du Dieu de la législation mosaïque.

4 *Exod.*, XXXII, 1-6, 21-24; *Lévit.*, X, 1-6; *Nomb.*, XII, 1 et suiv.

5 *Nomb.*, XI, 16, 24-30; *Exod.*, XXIV, 1, 9, 14.

l'être pas, il resterait toujours à expliquer par quel concours de circonstances Elohim avait été conçu comme Jahveh dans une famille d'Israël, et pourquoi cette conception s'était maintenue dans cette seule famille comme son privilége exclusif.

Ce n'est pas à dire cependant que cette conjecture ne puisse renfermer quelques éléments de vérité. De toutes celles qui ont été proposées sur l'origine du jéhovisme, elle est en réalité celle qui semble la plus propre à faire disparaître un grand nombre de difficultés, mais à la condition qu'on la dépouille de sa forme traditionnelle et qu'on l'entende dans un sens que suggèrent d'ailleurs les analogies de l'histoire.

C'est un fait aujourd'hui incontesté que toutes les grandes idées qui ont contribué à l'éducation de l'humanité ont été, en un certain sens, le produit d'un travail impersonnel, et qu'elles ont été longuement élaborées, dans l'ombre et le silence, jusqu'au moment où, atteignant leur perfection, elles ont éclaté au grand jour de l'histoire. Le jéhovisme, qui est la forme la plus parfaite du monothéisme, n'a pas probablement fait exception à la règle commune. Il lui a fallu du temps pour se dégager des obscurités qui ont dû nécessairement l'entourer d'abord, et avant qu'on ait pu en avoir une claire conscience, plusieurs générations de pieux Israélites ont sans doute agité avec anxiété dans leurs

pensées la question de la nature de l'Être divin. Il est vrai que la tradition a attaché au nom de Moïse et la dénomination nouvelle de Dieu et, par conséquent aussi, l'idée qu'elle exprime. Mais on sait que c'est une loi de la formation même de la tradition de condenser, si je puis ainsi dire, l'œuvre de tous les préparateurs d'une grande conception nouvelle en celui-là seul qui, l'ayant reçue encore incomplète de ceux qui l'ont précédé, lui a donné sa forme dernière et son expression définitive. Telle fut probablement la part que prit Moïse dans ce grand travail : il y mit la dernière main. Mais, avant lui, Elohim était adoré comme le Dieu qui existe par lui-même, non peut-être dans sa famille selon la chair, mais dans la famille spirituelle des pieux Israélites, dont Jahveh était la gloire (יוֹכֶבֶד), famille à laquelle il appartenait lui-même, et si Jokébed ne fut pas la mère qui l'enfanta corporellement, elle fut du moins celle qui lui donna la naissance spirituelle.

Dans tous les cas, quels qu'aient pu être les antécédents du jéhovisme, deux choses paraissent certaines : l'une, que cette doctrine de Dieu fut le résultat de la transformation d'un monothéisme spontané en un monothéisme réfléchi ; l'autre, que le mosaïsme voulut en faire la base de la vie morale du peuple d'Israël.

Il serait impossible de ne pas reconnaître, dans le monothéisme mosaïque, une vue claire et bien définie de la croyance naïve et encore vague des patriarches en un Dieu unique et tout-puissant. Du moment qu'il se rencontra un Israélite en état de prendre pour l'objet de ses réflexions la conception que sa famille se faisait de Dieu, la route qui devait conduire à l'idée exprimée par le mot Jahveh fut ouverte. Si Dieu est infiniment supérieur à l'homme par sa puissance, il doit l'être aussi par sa nature ; et comme la nature de l'homme est avant tout sujette au changement, celle de Dieu doit consister en des qualités différentes et se trouver au-dessus de toutes les vicissitudes dont les êtres humains sont l'inévitable jouet.

Ni la naissance, ni la mort, ni la dépendance des causes extérieures, toutes choses qui sont les conditions de l'existence humaine, ne sauraient convenir à Dieu. יָהְוֶה אֱלֹהִים Élohim existe par lui-même, telle fut la conclusion définitive à laquelle on arriva, après des considérations qui furent sans doute longues et compliquées, mais dont il ne nous est guère possible que de saisir les termes moyens les plus prononcés. Quoi qu'il en soit, le mot qui exprima la conséquence dernière, יהוה *Jahveh* (il est), resta comme le nom

le plus réel de l'Être divin, considéré en lui-même [1].

Que ce raisonnement ait été l'œuvre de plusieurs générations, ce qui me paraît le plus probable, ou qu'on soit arrivé presque immédiatement, du point de départ d'un Dieu différent de l'homme par sa puissance, à la conclusion d'un Dieu qui en diffère encore plus par sa nature, peu importe en vérité; la seule chose essentielle est de pouvoir se rendre compte de la manière dont l'idée d'Elohim a donné naissance à celle de Jéhovah. Cette transformation s'explique par un travail de la réflexion sur la croyance antique ; l'historien n'a pas à chercher d'autres causes; celle-là lui suffit pour résoudre le problème.

Le second fait est d'une certitude encore plus manifeste. La morale primitive des différents peuples de la race indo-européenne n'a pas ses racines dans la conception que ces peuples se font de leurs dieux. S'ils sont justes et bons, c'est en dépit de

[1] C'est d'après un système analogue qu'ont été formés les noms propres grammaticalement semblables à יהוה. Jacob reçut ce nom parce qu'en naissant il tenait son frère par le talon ; le nom de Joseph indique qu'il fut ajouté par une bénédiction spéciale de Dieu à la famille de Jacob, etc. Le verbe qui désigne le caractère saillant, ou le fait qui frappe le plus l'esprit du spectateur, devient le nom de l'agent, et le verbe se met à la troisième personne sing. masc. du futur, temps qui, en hébreu, est une sorte d'aoriste. C'est ainsi que יהוה, *il est*, *il existe par lui-même*. indiquant le fait essentiel de la nature d'Elohim, peut avoir été pris pour sa dénomination, pour le nom qui le désigne en propre,

leurs poétiques croyances religieuses. Personne n'ignore quel profond contraste éclate entre la morale publique de la Grèce et les mœurs des divers habitants de l'Olympe. Il n'en est pas sans doute de même chez les patriarches hébreux. S'ils se représentent Elohim sous l'image de la puissance, ils le vénèrent aussi comme juste, et la voix naïve de leur conscience pouvait leur faire en secret une loi d'imiter dans leur vie sa justice. Cette conception fondamentale de Dieu était cependant peu propre à devenir un principe de morale. Ils pouvaient lui obéir comme un serviteur obéit à son maître; ils ne pouvaient avoir le dessein de devenir semblables à lui. La crainte de Dieu fut pour eux le principe de la sagesse, comme elle ne cessa pas de l'être pour ceux de leurs descendants qui ne s'élevèrent pas au-dessus de l'élohisme. Dans le mosaïsme, au contraire, Jéhovah est le modèle de l'homme pieux. « Soyez saints, car je suis saint, moi Jéhovah, votre Elohim[1], » tel est le principe fondamental de la morale mosaïque; il est répété en maintes circonstances[2], et la qualification de saint devient en Israël la désignation ordinaire des Israélites pieux[3].

[1] *Lévit.*, XIX, 2.
[2] *Lévit.*, XI, 44; XX, 7, 26; XXI, 6, 8; *Nomb.*, XV, 40; *Deut.*, XIV, 2, 21; XXIII, 14; XXVI, 19; XXVIII, 9.
[3] *Deutér.*, XXXIII, 3; *Ps.*, XXXIV, 10; LXXXIX, 6, 8; XCVII,

Ce n'est pas toutefois que ce mot ait dans les écrits de l'Ancienne Alliance, dans ceux surtout qui remontent à des temps reculés, exactement le sens que nous lui donnons aujourd'hui. La pratique des cérémonies et des prescriptions légales entre pour une grande part dans la sainteté hébraïque. Mais il serait injuste de ne pas reconnaître qu'elle implique aussi la pureté morale, ce que le Deutéronome appelle la circoncision du cœur[1]. La loi mosaïque n'interdit pas seulement les actes mauvais ; elle condamne encore formellement les mauvais desseins[2], et l'on a la preuve évidente qu'elle se propose bien d'agir sur le sentiment moral, quand on l'entend invoquer la gratitude pour les bienfaits de Dieu comme un mobile à l'humanité et à la bienfaisance[3], recommander l'amour du prochain[4], et faire même un devoir sacré de la charité envers les étrangers[5].

La conception de Dieu devint ainsi la base de la vie morale de l'Israélite, comme la conception théo-

10; CXXXII, 16; *Prov.*, IX, 10; XXX, 3; *Es.*, LXII, 12; *Dan.*, XII, 7, etc.

[1] *Deut.*, X, 16; *Jérém.*, IV, 4. On connaît l'emploi que saint Paul a fait de cette énergique expression, *Rom.*, II, 29; IV, 11; compar. *Philip.*, III, 3; *Coloss.*, II, 10.

[2] *Exod.*, XX, 17.

[3] *Lévit.*, XXV, 35-38.

[4] *Lévit.*, XIX, 17 et 18.

[5] *Exod.*, XX, 21; *Lévit.*, XIX, 10, 34; XXIII, 22, XXIV, 22; XXV, 35; *Deut.*, X, 19; XXIV, 17; XXVII, 19.

cratique, ainsi que nous allons le voir, fut celle de sa vie sociale. C'est d'elle que découle tout ce qui dans la législation mosaïque se rapporte à la morale, de même que c'est de l'idée de la théocratie que dérivent les institutions capitales de cette législation qui se rapportent à l'organisation de l'État et de la famille. Et comme cette conception de Dieu est d'une remarquable pureté, il arriva naturellement que les prescriptions qui en sont les conséquences en portèrent l'empreinte. Le spiritualisme de la théologie mosaïque ne pénétra pas moins profondément la morale que la religion. En religion, on l'a vu, elle proscrivit toute idolâtrie, et par là elle prépara l'avénement du culte en esprit et en vérité. En morale, elle produisit des effets absolument analogues. Elle imprima aux lois un caractère de douceur et d'humanité qui ne se retrouve, au moins au même degré, dans aucune législation de l'antiquité; elle déposa au sein de la rudesse des mœurs primitives, un germe de charité dont le christianisme a été le complet développement.

II. — LA THÉOCRATIE

§ 1er.

Après avoir vu quelle est la notion que Moïse se fait de Dieu, il nous reste à examiner sous quelle forme particulière il représente les rapports qui doivent exister entre l'Éternel et le peuple hébreu. Ces rapports sont nettement exprimés dans le mosaïsme. L'Éternel n'est pas seulement le Dieu des Hébreux, il est aussi leur roi[1]. Bien que toute la terre lui appartienne, il a choisi Israël pour son peuple[2] et pour son héritage[3]. La maison de Jacob est son royaume[4]. Il règnera sur elle à perpétuité[5].

Le mosaïsme est une théocratie dans le sens propre du mot. Ce serait une complète erreur que d'entendre ce mot, appliqué au système mosaïque,

[1] Joseph., *Contr. App.*, lib. II, § 16; Spencerus, *De legib. Hæbræor.*, p. 302-304; de Wette, *Biblisch. Theol.*, t. I, p. 250, 252 et suiv.

[2] *Exode*, XIX, 5 et 6; *Levit.*, XX, 24; XXVI, 12 : *Deut.*, VII, 6; *Esaïe*, LVX, 9, 22.

[3] *Deut.*, IV, 10; VII, 6; IX, 29; XIX, 2; *Esaïe*, LXIII, 17; *Mich.*, VII, 14.

[4] *Exode*, XIX, 5; *Deut.*, VII, 6; *Ps.* CXXXV, 4; 1 *Sam.*, X, 1.

[5] *Exode* XV, 18; *Esaïe*, XXXIII, 22.

dans le sens que l'usage lui a donné dans notre langue. Il ne s'agit pas ici, en effet, d'un gouvernement exercé par une caste sacerdotale, au nom et sous l'inspiration réelle ou prétendue de Dieu. Dans la législation mosaïque, les prêtres ne sont pas les ministres et les instruments de la volonté divine ; on en aura bientôt la preuve. Dieu règne et gouverne par lui-même. C'est lui qui a donné sa loi aux Hébreux ; Moïse a été, il est vrai, l'intermédiaire entre l'Éternel et le peuple ; mais le peuple a assisté au grand spectacle de la révélation de la loi ; il l'a d'ailleurs acceptée librement; et dans l'alliance qui a été traitée entre l'Éternel et la famille de Jacob, Moïse n'a été, si l'on veut me passer cette expression, que l'officier public qui a proposé le contrat. Il faut ajouter qu'il resta lui-même en dehors de la caste sacerdotale [1], et enfin que le soin de conserver, d'amender et de faire exécuter la législation ne fut point confié aux prêtres.

C'est Dieu lui-même qui veille à l'exécution de la loi et qui en punit directement les violations. Les juges ne sont que des agents secondaires dont les sentences ne peuvent atteindre que les délits et les crimes qui se manifestent au dehors. La loi mosaïque prétend aussi régir la conscience et le for intérieur ; elle s'étend sur des actes et des

[1] Il établit, il est vrai, le sacerdoce dans sa famille ; mais il n'en exerça pas lui-même les fonctions.

sentiments qui échappent à la justice humaine. Mais ils n'échappent pas à Dieu qui s'en est réservé la punition, et cette punition ne se fait jamais attendre. Ce fut une doctrine constante parmi les Hébreux que le bien et le mal reçoivent leur rétribution sur cette terre, par une dispensation particulière de Dieu[1], qui a toujours les yeux fixés sur la conduite des Israélites. Cette doctrine est la conséquence immédiate de la théocratie mosaïque. Elle jeta en certains moments quelques enfants de Jacob dans de grandes perplexités, comme nous l'apprennent le livre de Job et celui de l'Ecclésiaste; mais si elle fut parfois ébranlée, elle finit toujours par se raffermir; elle dominait encore du temps de Jésus-Christ[2], dans la famille d'Israël.

L'établissement d'une royauté humaine fut, je ne dis pas la violation la plus radicale du mosaïsme, mais la négation la plus directe du principe qui lui sert de base. Le législateur n'avait pas compté sur cet incident; il n'était pas entré dans son plan qu'il pût y avoir en Israël un autre roi que l'Éternel. Aussi cette législation si prévoyante, qui a

[1] *Exode*, VII-XII; XX, 5 et suiv.; *Lévit.*, XXVI,, 5; *Deut.*, IV, 25-31, 40; XV, 10; XXVIII; *Jug.*, II, 1-3, 14-20; III, 7, 8, 12; IV, 1 et 2, etc.; 2 *Sam.*, VI, 6, 7; XXIV, 15; 1 *Rois*, XIII, 20-25; *Esaïe*, XLV, 7; *Joel*, 1, 15; *Amos*, III, 6; *Jon.*, 1, 4; *Lament.*, III, 38; *Eccles.*, VII, 14, 15; *Ps.*, XXXIV, 13-23; LXXVIII, 43-51; CV, 29-36, etc.

[2] *Matth.*, IX, 2 et 5; *Jean*, V, 14; VIII, 11; IX, 1—3.

des règlements pour les plus minces détails de la vie ordinaire, n'a pas une seule prescription relative à cette institution complétement imprévue[1]. Il est question, il est vrai, dans le Deutéronome, de la possibilité future de l'établissement de la royauté en Israël[2]. Mais la rédaction même de ce passage décèle un écrivain vivant à une époque où le régime monarchique était depuis longtemps un fait accompli. Prenant son parti d'un état de choses qu'il n'était pas en son pouvoir de changer, il tâcha du moins de l'accommoder, aussi bien qu'il put, à l'esprit de la législation mosaïque, et de faire du roi un soutien et un défenseur de la loi. La conduite de Samuel, quand le peuple demande un roi, nous apprend quels étaients les sentiments de Moïse sur cette institution. Elle lui apparaît comme le renversement de la législation. C'est ce qui est très-nettement exprimé dans les paroles qu'il met dans la bouche de l'Éternel : « Ce n'est pas toi, c'est moi que les Israélites rejettent, dit l'Éternel au prophète qui le consultait sur les vœux manifestés par le peuple ; ils ne veulent plus que je règne sur eux[3]. » Et en effet, au nom de l'alliance conclue à Horeb,

[1] Winer, *Biblischer Realwœterbuch*, t. I, p. 785, note 1, et p. 786.
[2] *Deut.*, XVII, 14-20.
[3] 1 *Sam.*, VIII, 7-9 ; XII, 12, 17 ; Bleek, *Einl. in das alte Test.*, p. 208 et 209.

le vieux juge d'Israël pouvait dire au peuple: « Votre roi, c'est l'Éternel, votre Dieu[1]. »

La théocratie posée en principe, nous allons en voir découler l'ensemble des institutions mosaïques.

L'Éternel, en tant que souverain du peuple d'Israël, a un droit légitime à ses hommages. Le culte qu'il convient de lui rendre comme Dieu se confond ici avec les honneurs qu'il est ordonné de lui rendre comme roi, ou pour mieux dire, le culte n'est que l'ensemble du cérémonial de la cour du monarque divin. L'Éternel habite au milieu de son peuple[2]; sa demeure est dans le sanctuaire[3]. L'arche de l'alliance est le symbole de sa présence invisible; c'est entre les deux chérubins, qui la couvrent de leurs ailes, qu'il est censé résider[4]. Dans le désert, le tabernacle est son palais[5]; plus tard, quand Israël sera en possession de la terre de Canaan, ce sera le temple; c'est là qu'on viendra lui rendre hommage, comme au souverain légitime du pays.

Le temple n'est pas précisément une maison de prières; on ne comprendrait pas autrement pourquoi il n'y en a qu'un seul; l'Israélite invoquait

[1] 1 *Sam.*, XII, 12.
[2] *Lévit.*, XXVI, 11-12; *Exode* XXIX, 45.
[3] *Exode*, XV, 17; XXIX, 42-46.
[4] *Exode*, XXV, 22.
[5] *Exode*, XXV, 8, 22; XXIX, 43, 45, 46; XXXIII, 7-11.

l'Éternel et célébrait ses louanges en tout lieu. On ne peut pas mieux le considérer comme le point central du culte, ainsi qu'on l'a répété fort souvent. Cette expression est pour le moins vicieuse; elle donne une très-fausse idée du véritable état des choses. Il ne pouvait y avoir de culte proprement dit que dans le temple, par cette raison fort simple que le culte ne devait se célébrer que là où Dieu résidait, et il résidait dans le temple. En réalité, le temple était la demeure de Dieu, son palais; et c'est pour cela qu'il ne pouvait être célébré de sacrifice autre part[1]. Le sacrifice était, non un acte d'adoration, mais une sorte d'hommage que l'on rendait au Souverain, ou encore un tribut qu'on lui payait. Voilà pourquoi il ne pouvait avoir lieu que dans sa demeure.

Il est vrai que, considérée en elle-même, la prescription de ne sacrifier qu'à l'entrée du tabernacle avait eu pour but d'empêcher les Israélites d'offrir des sacrifices à de fausses divinités. C'était une coutume parmi les Hébreux de n'égorger aucun animal pour leur nourriture, sans faire l'offrande de quelqu'une de ses parties, soit à Dieu[2], soit à leurs téraphim, soit aux idoles auxquelles ils pouvaient avoir dressé des autels. Un semblable usage favorisait l'i-

[1] *Lévit.*, XVII, 2-9.
Bleek, *Einl. in das alte Test.*, p. 190.

dolâtrie et même le polythéisme, surtout dans des temps où chaque père de famille était le sacrificateur de sa maison. Le législateur s'empara de cette coutume, et, l'accommodant à l'ensemble de son système, il établit que les animaux ne seraient désormais égorgés que de la main des sacrificateurs, à la porte du tabernacle, et qu'il serait fait hommage immédiatement à l'Éternel des parties de la bête qu'il était d'usage de lui offrir. Mais, tout en prévenant des occasions trop faciles d'idolâtrie ou de polythéisme, cette prescription se rattachait intimement à l'idée théocratique qui représentait le tabernacle comme le séjour de l'Éternel au milieu d'Israël.

La caste sacerdotale a pour attribution de présenter à l'Éternel les hommages du peuple; elle représente en un certain sens tous les chefs de famille; le législateur la substitua à tous les premiers mâles d'Israël[1]; c'est en cette qualité qu'ils font le sacrifice perpétuel dans la maison de Dieu. Les prêtres ne sont pas les ministres de l'Éternel auprès du peuple; ils ne lui parlent pas en son nom; ils ne sont pas chargés de lui transmettre ses ordres. Si, en certaines circonstances critiques, le grand-prêtre est invité à consulter l'Éternel par l'Urim et le Thummim[2],

[1] *Nomb.*, III, 12 et 13; *Exode*, XIII, 12.
[2] *Nomb.*, XXVII, 21.

cérémonie dont il n'est guère possible de se rendre bien compte, ce n'est là qu'une exception qui a sa raison dans la gravité des événements. Et encore, il n'y a pas un seul fait dans l'histoire des Hébreux dans lequel on voie le souverain sacrificateur appelé à exercer ce haut ministère[1]. Les prêtres sont bien plutôt les mandataires du peuple auprès de Dieu. Ils présentent au souverain les vœux de ses fidèles sujets; ils intercèdent pour eux auprès de lui; dans le cours ordinaire des choses, ils accomplissent pour tout le peuple, et en son nom, les diverses cérémonies du culte; ils forment ce qu'on pourrait appeler la cour du souverain d'Israël.

Michaëlis a prétendu que le pouvoir judiciaire leur était confié, et que les juges étaient toujours, ou du moins dans le plus grand nombre des cas, choisis parmi les lévites[2]. Cette assertion est contredite par une foule de déclarations du Pentateuque[3]. Quand Moïse établit des juges pour l'aider à vider les différends qui s'élevaient parmi le peuple, il prend indistinctement au milieu de toutes les tribus des hommes vertueux, craignant Dieu, aimant la vérité, et haïssant tout gain déshonnête[4]. Plus

[1] 1 *Sam.*, XXII, 10; XXIII, 9 et 10; XXVIII, 6; 2 *Sam.*, II, 1.
[2] Michaëlis, *Mosaiches Rech.*, § 49, 52, 53, 57.
[3] *Exode*, XVIII, 13-26; *Deut.*, XVI, 18; XIX, 12; XXII, 15; XXV, 7 et 8.
[4] *Exode*, XVIII, 21; *Deut.*, XVI. 18.

tard les juges sont appelés les anciens de la ville[1]. Cette expression semble indiquer qu'ils étaient choisis, probablement par la voix populaire, parmi les pères de famille. Il faut ajouter que dans les divers passages du Pentateuque, dans lesquels les offices des lévites sont énumérés, il n'est jamais question de fonctions judiciaires[2]. Sous la monarchie on voit, il est vrai, des lévites parmi les juges[3], et l'on comprend facilement qu'on ait trouvé alors quelque avantage, soit à profiter de leurs lumières comparativement supérieures à celles du reste de la nation, soit à occuper leurs loisirs, les nombreux descendants de Lévi n'étant pas tous nécessaires au service du culte. Mais la loi mosaïque ne les avait pas destinés à ce ministère; en fait de jugement, elle ne leur avait confié que les ordalies qui par leur nature formaient une partie de la religion[4], et les décisions des cas de pureté légale[5] qui rentraient également dans le cercle des choses religieuses. Leurs fonctions véritables et réelles consis-

1 *Deut.*, XIX, 12; XXII, 15; XXV, 7 et 8.
2 *Nomb.*, I, 49-54; III, 6-39; IV, etc...
3 1 *Chron.*, XXIII, 4; XXVI, 29-32; 2 *Chron.*, XIX, 8-11.
4 *Nomb.*, V, 11-31.
5 Cela n'est dit expressément que de la lèpre (*Lévit.*, XIII, et XIV), comme le fait observer M. Cellerier, *Espr. de la législat. mosaïq.*, t. I, p. 181. On est conduit cependant à l'entendre de toutes les matières analogues. Mais on comprend que ces sortes de jugements ne sont pas de ceux qui appartiennent à la justice proprement dite.

taient à rendre à la personne du roi d'Israël, au nom de tout le peuple et en qualité de ses représentants, les hommages qui lui étaient dus. La loi mosaïque ne leur en confère point d'autres.

Ce service continuel ne dispensait pas cependant les Israélites de toute obligation de faire personnellement acte de soumission et d'hommage à leur souverain. Chaque chef de famille était tenu de se présenter dans le temple chaque année aux trois fêtes solennelles[1], c'est-à-dire, quand les épis commençaient à mûrir[2], quand on avait fait la moisson[3], et quand la récolte des fruits était terminée et la vendange rentrée[4]. On rattacha à ces trois fêtes solennelles le souvenir des grands événements de la délivrance de l'esclavage d'Égypte[5]; mais leur nature, leur place dans le courant de l'année[6], les oblations qu'il fallait présenter à chacune d'elles, nous prouvent qu'elles étaient d'origine agricole, et qu'elles avaient pour but de célébrer les bienfaits des récoltes. Si l'Israélite était alors obligé de se

[1] *Exode*, XXIII, 14-17; XXXIV, 23; *Lévit.*, XXIII, 4-43; *Deut.*, XVI, 16.

[2] *Lévit.*, XXIII, 5-11; *Nombr.*, XXVIII, 16-25; *Deutér.*, XVI, 1-4.

[3] *Lévit*, XXIII, 15-22; *Nomb.*, XXVIII, 26-31; *Deut.*, XVI, 9-12

[4] *Lévit.*, XXIII, 27-36; *Nomb.*, XXIX, 12; *Deut.*, XVI, 13-15,

[5] *Exod.*, XXIII, 15; *Lévit.*, XXIII, 43; *Deut.*, XVI, 1.

[6] Il n'y avait point de fête solennelle en hiver.

présenter devant l'Éternel, et de lui offrir les prémices de ses troupeaux et des fruits de la terre[1], c'était pour lui faire hommage des biens qu'il tenait de lui. Le présent qu'il lui apportait était tout à fait analogue à ces redevances que, dans le système féodal, le vassal offrait au suzerain duquel il tenait sa terre ; et de même que le vassal qui, ne pouvait accomplir cette cérémonie qu'en personne, l'Israélite ne devait pas être représenté par le prêtre, son mandataire ordinaire auprès du souverain ; il était tenu de se présenter lui-même devant son seigneur.

En comparant les rapports de l'Israélite et de l'Éternel à ceux d'un vassal et de son suzerain, on a une idée parfaitement exacte de la théocratie mosaïque. Comme le suzerain féodal, le Dieu d'Israël est à la fois le maître du sol et des personnes. Quelques-unes des lois les plus importantes du mosaïsme ne sont que des conséquences de ce principe fondamental.

La terre de Canaan, où le peuple va habiter, appartient en propre à l'Éternel : « A moi est la terre, » dit-il à Moïse[2]. Il en concède la possession à la famille de Jacob[3]; chaque membre de cette famille

[1] « Nul ne se présentera devant la face de l'Éternel à vide. » *Deut.*, XVI, 16; *Lévit.*, XXIII, 10-16; *Exod.*, XXIII, 15-19.
[2] *Lévit.*, XXV, 23.
[3] *Lévit.*, XIV., 34; XXV, 2; *Nomb.*, XV, 2.

en reçoit une part qui est pour lui et ses descendants une sorte de fief héréditaire, relevant uniquement de l'Éternel. Il doit la cultiver et faire hommage des fruits qu'il en retire à Celui de qui il la tient. Mais il ne peut en disposer, puisqu'il n'en est que le possesseur feudataire. L'aliénation des biens-fonds était en conséquence absolument interdite ; « la terre ne sera pas vendue absolument[1] ; » c'est-à-dire dans le sens propre du mot. L'usufruit seul peut en être aliéné et encore pour un certain temps. Quand un Israélite tombait dans la misère, il lui était permis de céder son héritage à un Israélite plus fortuné, pour une somme convenue entre eux ; mais le droit de le racheter, s'il parvenait à rétablir ses affaires, lui était garanti[2], et s'il ne pouvait effectuer ce rachat, il rentrait en possession de son bien l'année du jubilé[3]. Venait-il à mourir avant cette époque, son bien revenait à ses héritiers[4] dans l'ordre réglé par la loi sur les successions[5]. Comme on le voit, la législation mosaïque ne reconnaît pas de vente des biens territoriaux ; elle n'admet que l'aliénation temporaire de l'usufruit, ou, en d'autres termes, elle n'accorde à l'Israélite que l'autorisa-

1 *Lévit.*, xxv, 23.
2 *Ibid.*, xxv, 24-27, 29-31.
3 *Ibid.*, xxv, 28.
4 *Ibid.*, xxv, 13-16.
5 *Nomb.*, xxvii, 8-11; xxxvi, 6-9.

tion de mettre momentanément en gage, pour subvenir à ses besoins, le fief qu'il tient de Dieu. Et la raison de cette disposition se trouve dans le principe que les héritages étaient des sortes de fiefs concédés à perpétuité par Dieu, fiefs dont il n'était pas plus permis de décliner les charges que de renoncer à leurs bénéfices [1].

Il est inutile de s'arrêter à faire remarquer que les nombreux écrivains qui présentent cette institution comme une loi agraire, partent d'un point de vue entièrement erroné et se font une très-fausse idée de l'esprit de la législation mosaïque. Sans doute, en remettant tous les cinquante ans les biens-fonds dans leur état primitif, tel qu'il devait être réglé dans le partage de la terre de Canaan, cette loi avait pour effet de maintenir une certaine égalité entre toutes les familles d'Israël, ou du moins d'empêcher qu'aucune d'elles ne tombât décidément et pour toujours dans la misère. Mais la raison sur laquelle elle s'appuie est l'idée théocratique, dont elle n'est qu'une conséquence fort logique. Le législateur a pris soin lui-même de l'indiquer en mettant dans la bouche de l'Éternel ces paroles : « La terre ne sera pas vendue absolument, car

1 Les charges étaient la fidélité jurée à l'Éternel et l'observation de ses lois, et les bénéfices, la protection que Dieu étendait en échange sur tous les membres de son peuple.

la terre est à moi, et vous êtes étrangers et habitants chez moi[1]. »

Il devait en être des personnes comme des biens immeubles; elles étaient, aussi bien que la terre, la propriété de l'Éternel en tant que roi d'Israël[2]. La même loi qui régissait celle-ci, régissait aussi celle-là; l'Israélite ne pouvait pas plus aliéner à jamais sa liberté que son héritage, l'une et l'autre appartenant également au souverain.

La famille israélite tombée dans la misère pouvait se mettre au service d'un autre Israélite[3]. Mais cette servitude n'engageait pas à jamais son avenir. La famille esclave pouvait se racheter, si les circonstances le lui permettaient, et si elle ne réussissait pas à acquérir la somme nécessaire à son rachat, elle devenait libre de droit l'année du jubilé, d'après une rédaction de cette loi[4], ou

[1] *Lévit.*, xxv, 23 et 42.

[2] *Nomb.*, iii, 13.

[3] La loi mosaïque prévoit le cas où un Israélite serait forcé de se vendre comme esclave à un étranger. Comme elle n'aurait pu alors le rendre à la liberté au temps déterminé, elle fait une obligation au plus proche parent de l'Israélite esclave de l'étranger, ou à son défaut à ceux qui suivent dans l'ordre réglé pour la transmission des héritages, de le racheter. L'Israélite ainsi racheté restait au service de celui qui avait payé sa rançon, mais aux mêmes conditions que s'il s'était volontairement vendu à lui comme esclave, par conséquent avec le privilége soit de se racheter s'il le pouvait, soit de recouvrer sa liberté dans le délai voulu par la législation. *Lévit.*, xxv, 47-54.

[4] *Lévit.*, xxv, 39-41.

l'année sabbatique, d'après une autre rédaction [1].

Cette loi ne repose ni sur des considérations politiques, ni sur des sentiments d'humanité ; elle ne s'étend en aucune façon sur les esclaves d'origine étrangère, qui n'avaient aucun droit à être affranchis, qui ne pouvaient l'être que par la volonté de leurs maîtres et qui se transmettaient aux héritiers comme partie intégrante de la succession[2]. Si l'Israélite ne peut aliéner sa liberté que pour un temps, si son affranchissement est de droit à certaines époques fixes, c'est parce qu'il est le serviteur de l'Éternel, sa propriété[3]. Voilà pourquoi, comme le déclare le législateur lui-même, il ne peut être vendu comme on vend les esclaves[4]. En fait, la législation ne le considère pas comme un esclave ;

[1] *Exode*, XXI, 2-4; XXIII, 10 et 11. — Deux considérations peuvent faire croire que cette rédaction fut postérieure à celle de *Lévit.*, XXV, 39-41 : d'abord, elle modifie la loi en l'adoucissant, et ensuite, c'est sous cette forme que cette loi est entendue par les écrivains postérieurs: *Deut.*, XV, 12-18, et *Josué*, XXXIV, 10-18. Il est permis de croire que l'intervalle de cinquante ans, d'un jubilé au jubilé suivant, était tellement considérable, qu'il pouvait se présenter des cas nombreux dans lesquels les parents qui s'étaient mis au service d'une autre famille mouraient avant d'atteindre le terme de leur servitude, et leurs enfants n'obtenaient que dans un âge très-avancé une liberté qu'ils n'avaient pas connue dans leurs premières années. Un sentiment de compassion fit alors transporter l'époque de la libération de l'année du jubilé à l'année sabbatique.

[2] *Lévit.*, XXV, 44-46.

[3] *Ibid.*, XXV, 42-55.

[4] *Ibid.*, XXV, 42.

elle assimile l'Israélite tombé en servitude au mercenaire qui se loue d'année en année. La loi de rachat et de libération des membres de la famille de Jacob n'a pas d'autre raison que la loi relative au rachat et à la libération des biens immeubles.

C'est encore sur le principe fondamental de la théocratie qu'est fondé tout le système des dîmes. Ces impôts n'avaient pas un but d'utilité publique, dans le sens actuel du mot. Ils n'étaient destinés ni à la construction et à l'entretien des grands ouvrages qui nous paraissent aujourd'hui indispensables à l'existence d'une nation, ni à la rétribution des divers officiers civils et militaires qui maintiennent l'ordre et veillent à la prospérité générale. L'état social que suppose le mosaïsme était tellement simple, qu'il n'avait que faire de tous les rouages administratifs et gouvernementaux que nous sommes habitués à regarder comme indispensables. Quand les Israélites voulurent être gouvernés par un roi, Samuel, entre autres arguments qu'il jugeait propres à les détourner de ce projet, leur représenta qu'il leur faudrait payer des impôts à ce roi, qui en aurait besoin pour entretenir ses officiers [1].

Les dîmes, dans la législation mosaïque, sont uniquement la redevance que le peuple paie à l'Éternel, qui est son seigneur suzerain. Elles portaient

[1] 1 *Sam.*, VIII, 11-17.

à la fois sur la terre, sur le bétail et sur les personnes, la terre, le bétail et les personnes étant également la propriété de l'Éternel. « Toute dîme de la terre, tant du grain que du fruit des arbres, appartient à l'Éternel; c'est une chose consacrée à l'Éternel[1]. » De même « toute dîme des taureaux, des brebis et des chèvres sera consacrée à l'Éternel[2]. » Les premiers-nés du gros et du menu bétail appartiennent également à Dieu[3]. L'Éternel s'était aussi réservé le premier-né des enfants mâles[4]. « Sacrifie-moi tout premier-né, tout ce qui naît le premier parmi les enfants d'Israël, tant des hommes que des bêtes ; car cela est à moi[5]. » Mais le sacrifice des enfants premiers-nés était purement symbolique ; ils étaient rachetés par une indemnité de cinq sicles d'argent donnés à la caste sacerdotale[6].

De ces redevances que l'Israélite devait à l'Éternel comme au seigneur dont il tenait non-seulement ses biens, mais encore la vie, la dixième partie était consacrée au culte, et le reste à l'entretien de la famille de Lévi, qui avait été exclue de toute possession dans le partage du pays de Canaan[7].

[1] *Lévit.*, XXVII, 30; *Deut.*, XIV, 22.
[2] *Lévit.*, XXVII, 32.
[3] *Deut.*, XII, 6; *Exode*, XXXIV, 19; *Lévit.*, XXVII, 26.
[4] *Exode*, XXII, 29; XXXIV, 19, 20; *Nomb.*, XVIII, 15.
[5] *Exode*, XIII, 2, 12 et 13; *Nomb.*, III, 13.
[6] *Exode*, XIII, 13; *Lévit.*, XXVII, 3.
[7] *Nomb.*, XVIII, 17, 21, 24, 26-32; *Josué*, XIII, 14, 33; XIV, 3, 4; *Deut.*, XIV, 29; XVIII, 1.

Les lévites, ainsi déshérités, étaient exclusivement consacrés à l'Éternel, et avaient été substitués aux premiers-nés des familles d'Israël, déclarés expressément la part de Dieu[1].

C'est enfin parce que le peuple d'Israël était le royaume de l'Éternel et lui appartenait en propre, qu'il ne devait rien y avoir d'impur au milieu de lui. La plupart des lois relatives à l'impureté physique avaient, sans le moindre doute, un but sanitaire; telles sont celles qui concernent les lépreux[2]. D'autres avaient été inspirées par le désir et le besoin de réprimer chez les Hébreux des habitudes qui ne se rencontrent que chez les peuplades les plus grossières; telles sont celles qui défendent de se tatouer[3], de se nourrir d'insectes, de reptiles[4], de la chair d'animaux morts de maladies ou déchirés par des bêtes féroces[5], etc. Ce double but se montre dans toutes les législations antiques, qui contiennent des prescriptions analogues, entre autres dans celle des Mazdéens[6]. Ces prescriptions devaient avoir encore pour effet, dans l'intention des légis-

1 *Nomb.*, III, 12, 13, 41, 45; XLI, 45; *Exod.*, XIII, 12.
2 *Lévit.*, XIII, 47 et suiv.; XIV, 33 et suiv.
3 *Lévit.*, XIX, 28.
4 *Ibid.*, XI, 10, 11, 20, 29-35, 41-44; *Deut.*, XIV, 10, 19; XI, 39, 40.
5 *Exod.*, XXIII, 31 : *Lévit.*, XVII, 15; *Deut.*, XIV, 21; *Ezéch.*, IV, 14.
6 *Yaçna*, XXXI, 10; XXXII, 10; XXXIII, 5; XXXIV, 5 et 9.

lateurs, d'élever une barrière infranchissable entre les nations chez lesquelles elles étaient établies et les peuples qui n'étaient pas soumis à des règlements de ce genre. On ne saurait douter que, par le régime diététique qu'il imposait aux Hébreux, Moïse n'eût le dessein de les séparer à jamais des peuples voisins, qui lui paraissaient des êtres impurs, et de les préserver des rapports qui auraient pu les corrompre et les faire déchoir du haut rang auquel il voulait les placer[1]. Ce dessein fut certainement aussi celui du législateur des Mazdéens, dont le mépris pour les autres peuples éclate en termes si vifs[2].

Mais cela même nous indique la raison réelle, le véritable principe de ces règlements. C'est parce que la famille d'Iraël est le peuple élu de l'Éternel, qu'elle doit se garder des coutumes impures des peuplades indignes, par la dépravation et la grossièreté de leurs mœurs, de la faveur divine. Des hommes au milieu desquels Dieu a établi son royaume doivent vivre d'une manière convenable à la position qui leur a été faite. Le législateur des Hébreux le déclare catégoriquement : « Ne rendez pas vos personnes abominables par une nourriture

[1] *Lévit.*, xx, 24 et 25.
[2] *Avesta*, *Vendidad.*, fargard xviii, 124; fargard vii, 91-104; *Yaçna*, xxxii; 3-5, 9; xxxiii, 3.

souillée, parce que je suis l'Éternel votre Dieu [1]. » Et encore ailleurs : « Vous ne mangerez d'aucune chair de bête morte d'elle-même, car tu es un peuple saint à l'Éternel ton Dieu [2]. »

Cette pureté légale implique une pureté morale ; la loi mosaïque ne sépare pas l'une de l'autre. C'est déjà une sainteté que d'observer les ordonnances relatives à la pureté légale [3]. Mais ce n'est pas seulement par des habitudes plus nobles que celles des peuplades impures et grossières, que le peuple élu de l'Éternel doit se rendre digne du Maître souverain qui a établi son royaume au milieu de lui. Il ne peut oublier que Dieu, en le choisissant pour son héritage, l'a élevé par cela même au-dessus de toutes les autres nations. Cette haute position lui fait une obligation d'une vie pure. N'est-il pas un peuple de sacrificateurs et une nation sainte [4] ?

On a reproché fort souvent au mosaïsme d'avoir été plus propre à faire naître au milieu de la famille d'Israël la dangereuse erreur que le bien moral consiste dans la pratique des cérémonies religieuses et dans l'observance de certaines purifications, qu'à développer le sentiment moral et ouvrir l'intelligence aux généreuses inspirations de la conscience.

[1] *Lévit.*, XI, 43, 44, 45.

[2] *Deut.*, XIV, 21 ; *Exod.*, XXI, 31. Telle est aussi la raison que fait valoir le législateur mazdéen.

[3] *Lévit.*, XI, 44 et 45 ; *Deut.*, XIV, 21.

[4] *Exode*, XIX, 6 ; *Lévit.*, XX, 26.

Cette accusation est souverainement injuste. Elle impute au mosaïsme ce qui fut l'œuvre des écoles pharisiennes dans les deux ou trois siècles antérieurs à l'ère chrétienne. Il n'est aucune législation de l'antiquité qui ne donne aux formes extérieures une plus grande importance que celle de Moïse, et qui cherche au même degré à mettre le sentiment moral en état de régir directement la vie tout entière. Le mazdéisme lui-même qui, après le mosaïsme, est la conception morale la plus pure des temps anciens, lui est inférieur sous ces deux rapports.

Sans doute le législateur hébreu en appelle souvent à des motifs intéressés pour pousser à la pratique du bien. Il représente aux Israélites que Dieu récompensera leur piété, leur probité, les efforts qu'ils feront pour obéir aux prescriptions divines, en leur accordant une longue existence, une nombreuse famille, une durable prospérité[1]. La loi mosaïque a cela de commun avec toutes les religions; il n'en est point qui n'en appellent à de semblables considérations; le christianisme lui-même ne fait pas exception. Mais, à côté de ces motifs égoïstes, le mosaïsme en présente d'autres dont la pureté ne peut être contestée. En général il s'adresse à la conscience, ou encore il cherche à émouvoir la sensibilité. On

[1] *Exode*, xx, 12.

chercherait vainement ailleurs un désir plus manifeste, un dessein plus évident d'accoutumer le peuple à des sentiments d'humanité et de bienveillance.

Celui qui avait reçu en nantissement le manteau de son débiteur ,était tenu de le lui rendre avant le coucher du soleil. « C'est sa seule couverture, dit la loi, il n'a pas autre chose pour se garantir du froid de la nuit[1]. » Il était interdit de prendre pour gage le moulin à bras d'un débiteur; ce serait, selon l'énergique expression du texte sacré, prendre pour gage sa vie[2]. Il est ordonné de payer chaque jour, avant le coucher du soleil, son salaire au mercenaire, parce qu'il est pauvre, dit le législateur, et qu'il attend cela[3]. C'est un devoir impérieux de secourir le pauvre, l'enfant et le vieillard[4], de ne point maudire le sourd, de ne mettre rien devant l'aveugle qui puisse le faire tomber[5]. La bienveillance doit même s'étendre sur l'étranger, « car vous savez, dit la loi, ce que c'est que d'être étranger, puisque vous avez été étrangers au pays d'Égypte[6]. » Il n'est pas jusqu'aux animaux domestiques sur lesquels le lé-

[1] *Exode*, XXII, 27; *Deut.*, XXIV, 10-13.
[2] *Deut.*, XXIV, 6.
[3] *Lévit.*, XIX, 13; *Deut.* XXIV, 15.
[4] *Exode*, XXII, 22-25; XXIII, 9 : *Lévit.*, XIX, 32; XXV, 35,-37; *Deut.*, XV, 7-11; XXIV, 17-22.
[5] *Lévit.*, XIX, 14.
[6] *Exode*, XXII, 21, ; XXIII, 9; *Lévit.*, XIX, 33-34; XXIV, 22; *Nomb.*, XV, 15, 16; *Deut.*, XXIV, 17, 18.

gislateur n'étende sa protection : « Quand tu verras l'âne de ton ennemi abattu sous sa charge, si tu ne l'as pas d'abord secouru, tu aideras son maître à le relever[1]. »

Enfin, ce qui prouve mieux encore que ces prescriptions le sentiment d'humanité qui les a dictées, ce sont les motifs sur lesquels le législateur les appuie. En recommandant le pauvre à la compassion du riche, le faible à la protection du puissant, la loi invoque moins l'intérêt et le désir de s'attirer la faveur divine, que la pitié, la reconnaissance, le souvenir des maux passés, la sympathic de l'homme pour l'homme, en un mot, la sensibilité[2].

Cela suffirait pour prouver que la législation mosaïque ne fait pas consister uniquement la pratique du bien dans le fait accompli, mais qu'elle recommande d'apporter à cet accomplissement des dispositions morales. On peut cependant citer des déclarations du texte sacré encore plus explicites. « Tu ne te vengeras point, dit la loi ; tu ne garderas pas même ressentiment contre les enfants de ton peuple ; mais tu aimeras ton prochain comme toi-même[3]. » Voilà qui est clair. Les mauvais désirs sont catégoriquement condamnés : « Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur[4]. » La convoitise, source de

[1] *Exode*, xxiii, 4, 5; *Deut.*, xxii, 1-4; xxv, 4.
[2] Cellerier, *Esprit de la Législat. mos.*, t. ii, p. 246.
[3] *Lévit.*, xix, 18.
[4] *Lévit.*, xix, 17.

tant d'actions coupables, n'est pas moins répréhensible aux yeux du législateur que les actions elles-mêmes. Le dernier des préceptes du Décalogue, un des monuments les plus authentiques des temps mosaïques, en est une preuve irrécusable[1].

Il ne suffit donc point pour Moïse, comme eurent le tort de l'enseigner plus tard les docteurs de la loi, d'appartenir à la famille d'Israël pour plaire à Dieu, ni de pratiquer les cérémonies prescrites, pour mériter les bénédictions divines. L'amour de Dieu qui a tout fait pour le peuple[2], la bienveillance pour le prochain[3], la droiture, le désintéressement et la pureté des sentiments[4], sont des conditions essentielles de l'alliance que l'Éternel a traitée avec la maison de Jacob ; c'est ce que l'auteur du Deutéronome appelle la circoncision du cœur[5]. Si la circoncision de la chair est le signe extérieur du peuple de Dieu, la circoncision du cœur en est le signe intérieur[6]. La première n'est rien sans la seconde. Que cette expression énergique soit ou non de Moïse, peu importe, en vérité ; si elle n'est pas de lui, il est incon-

[1] *Exode*, xx, 17.

[2] *Deutér.*, vi, 5 ; x, 12 ; xi, 13.

[3] *Lévit.*, xix, 17, 18 ; *Exode*, xxii, 26, 27 ; xxiii, 5.

[4] *Exode*, xxiii, 1, 6, 7.

[5] *Deutér.*, iv, 4. *Jérémie*, iv, 4. J'ai déjà fait remarquer que cette expression est passée dans le langage de saint Paul.

[6] Cœlln, *Bibl. Theol.*, t. i, p. 241.

testable qu'elle a été inspirée par lui, en ce sens qu'elle est née du sentiment produit par le législateur sur ses disciples.

Cette loi qui en appelle sans cesse, comme on vient de le voir, aux sentiments moraux les plus délicats, qui donne Dieu lui-même pour le modèle que l'Israélite doit s'efforcer d'imiter[1], fut sans doute dictée par les plus nobles inspirations de la conscience religieuse ; mais, d'un autre côté, on ne peut pas se refuser à y voir la conséquence même de l'idée théocratique. Le législateur lui-même nous l'indique, en mettant sans cesse ses prescriptions morales en rapport avec le fait de l'élection du peuple d'Israël. A certaines formes de langage qui reviennent très-souvent, on peut juger qu'il avait l'intention bien arrêtée de convaincre les enfants de Jacob, que leur qualité de peuple élu de l'Éternel leur imposait l'obligation d'obéir à des principes plus relevés, de vivre d'une manière plus pure que le reste des hommes qui s'étaient rendus indignes de la faveur divine[2]. Il déclare expressément que les peuples qui vont être chassés de Canaan et céder aux Israélites ce pays béni, découlant de lait et de miel, n'éprouveraient cette calamité que pour avoir méconnu les lois divines et suivi les penchants déréglés de leurs cœurs

[1] *Lévit.*, XIX, 2 ; XX, 7, 26.

[2] *Lévit.*, XVIII, 3, 4, 5, 24-30; XIX 2, 3, 4, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 32, 33, 34, 35, 36, 37; XX, 22-24.

pervertis[1]. En même temps, il avertit les Israélites que, s'ils se livraient aux mêmes abominations, ils subiraient le même sort. « Observez tous mes statuts, fait-il dire à l'Éternel, exécutez toutes mes ordonnances, afin que la terre dans laquelle je vais vous établir ne vous vomisse pas[2]. » « Prenez garde que la terre ne vous vomisse, si vous la souillez, comme elle aura vomi ceux qui l'ont possédée avant vous[3]. » S'il est quelque Israélite qui se livre à ces abominations, il sera retranché du peuple[4]; il perdra tous les priviléges inhérents à l'alliance, et sera traité comme le seront bientôt les peuplades de Canaan. L'Éternel a séparé Israël d'avec les autres peuples[5], afin qu'il ne pratique ni ce qui se fait en Égypte, ni ce qui se fait au pays de Canaan, mais afin qu'il exécute ses ordonnances et qu'il garde ses statuts[6].

§ 2

Quelle est l'origine de la théocratie mosaïque? On a été tenté plus d'une fois de la regarder comme un emprunt à l'organisation politique de l'Égypte. On a

[1] *Lévit.*, XVIII, 24-30; XX, 23.
[2] *Lévit.*, XX, 22.
[3] *Lévit.*, XVIII, 24-29.
[4] *Lévit.*, XVIII, 29.
[5] *Lévit.*, XX, 24-26.
[6] *Lévit.*, XVIII, 3 et 4; XX, 22-24.

fait remarquer que les rapports établis par cette législation entre l'Éternel et le peuple d'Israël sont à peu près ceux qui, d'après la loi égyptienne, existaient entre les Pharaons et leurs sujets. Dieu était, dans le mosaïsme, le suzerain de la terre de Canaan et des Israélites qui la possédaient. En Égypte, la terre et ses habitants appartenaient également au roi. Le système social de Moïse ne différait ainsi du système égyptien que par la substitution de l'Éternel à un roi terrestre ou à une famille royale.

Cette substitution me paraît déjà d'assez grande importance pour établir une différence spécifique essentielle entre les deux législations. Elle donne à chacune d'elles un esprit entièrement opposé, et l'on voit cette opposition se marquer bien plus fortement encore, quand on regarde aux conséquences qui dans chacune découlent de ses principes. En Égypte, c'est la servitude absolue ; au milieu des Hébreux, la plus grande somme de liberté dont un peuple puisse jouir. Tandis que dans la terre des Pharaons, tout est strictement réglé à l'avance, que l'existence de chaque individu est déterminée par le hasard de la naissance, que les rangs sociaux sont séparés par des barrières infranchissables, l'égalité règne dans Israël, sans la moindre restriction. Des vignerons et des laboureurs sont désignés par leur propre énergie pour juges des tribus ; un berger deviendra roi, et les prophètes parlent avec la même

autorité, qu'ils soient issus d'une famille royale, comme on suppose que l'était Ésaïe, ou de la race sacerdotale, comme Jérémie, ou qu'ils sortent de l'humble maison d'un agriculteur, comme Amos. La tribu de Lévi semble faire exception. A elle seule appartient le droit d'exercer le sacerdoce. Mais elle paie chèrement ce privilége. Elle n'eut point de part dans le partage de la terre sainte, et si ses membres eurent l'honneur de former la cour de l'Éternel et sa garde royale, ce fut un honneur purement moral. Chose extraordinaire, ce n'est que chez les Hébreux qu'on voit ce phénomène étrange d'une caste sacerdotale qui ne sort jamais de ses fonctions et qui ne parvient pas à dominer les consciences dans son intérêt particulier, qui ne l'essaie même pas. En Égypte, où le roi est le maître des hommes et de la terre, le sacerdoce est tout-puissant ; dans la famille d'Israël, où Dieu est le véritable roi et le maître réel des choses et des personnes, le sacerdoce n'exerce aucune action dans les affaires publiques, ou du moins n'y est pas appelé par la loi.

La théocratie mosaïque est d'une tout autre nature que la théocratie égyptienne. Celle-ci est un gouvernement sacerdotal ; celle-là un véritable gouvernement de Dieu. En Égypte, le sacerdoce est l'organe de la volonté divine, de sorte qu'en réalité, c'est le sacerdoce qui gouverne au nom de la di-

vinité. Il en est autrement dans la maison de Jacob. Le prêtre en Israël présente à Dieu les vœux et les hommages du peuple ; il ne dicte pas au peuple les décisions de Dieu. La volonté divine est exprimée dans la loi, et les gardiens de la loi ne sont pas des prêtres, mais des laïques. C'est la conscience de l'homme pieux qui est la voix de l'Éternel. Le prophète parle en son nom, et le prophète n'appartient pas nécessairement à la caste sacerdotale; il sort de tous les rangs de la société hébraïque. En Égypte, au contraire, le prophète est toujours un membre de la caste sacerdotale.

En présence de ces différences radicales, il est impossible de faire dériver de près ou de loin la théocratie mosaïque de l'organisation sociale qui pesait sur la terre des Pharaons. Mais si on la compare avec les idées religieuses antérieures des enfants d'Abraham, on voit que, si elle n'en est pas une simple reproduction, elle en est cependant une transformation et un développement naturel et logique. Moïse ne considérait pas autrement son œuvre. Il la rattache aux antiques traditions d'Israël. Jéhovah, le Dieu qu'il annonce, il le déclare lui-même, est l'Elohim d'Abraham, d'Isaac et de Jacob [1], et quoique l'alliance traitée en Horeb fût différente de celle qui avait été traitée avec les patriarches [2], la

[1] *Exode*, VI, 3 ; comp. *Exode*, III, 6, 13, 15, 16, 18.
[2] *Deutér.*, V, 2 et 3.

première ne fut qu'une conséquence de la seconde, car ce ne fut que parce qu'il se souvint de l'alliance qu'il avait faite avec Abraham, Isaac et Jacob, que l'Éternel arrêta ses regards sur les enfants d'Israël, entendit leurs gémissements[1], et les délivra de la servitude d'Égypte.

C'est donc dans l'alliance traitée avec Abraham qu'il faut aller chercher les racines de la théocratie mosaïque. On les y découvrira facilement, si l'on veut examiner les conceptions religieuses des abrahamides et les comparer avec le principe théocratique de Moïse.

Pour avoir une idée exacte de la religion des patriarches, il ne faut pas s'arrêter, comme on le fait d'ordinaire, à la conception générale d'un Dieu unique. Le monothéisme est bien le fondement le plus solide de l'hébraïsme. Mais, quoi qu'on en ait dit, il ne lui appartient pas exclusivement; il se retrouve à la base de plusieurs autres religions. De là la nécessité, si l'on veut déterminer le caractère propre des croyances hébraïques, de rechercher ce qui distingue le monothéisme hébreu de tous les autres monothéismes.

Il s'agissait pour Abraham et sa postérité, non-seulement d'un Dieu, cause unique de tout ce qui

[1] *Exode*, II, 24; VI, 4, 5 et 8; *Lévit.*, XXXVI, 42; *Deutér.*, IV, 31, 37.

existe, mais encore et avant tout, d'un Dieu protecteur, exerçant immédiatement sur eux l'effet de sa puissance, de sa justice et de sa bonté, et veillant sur leur sort avec une constante sollicitude. Le caractère essentiel des croyances monothéistes des Hébreux, est une inébranlable assurance en la protection divine[1]. Sans elle, l'histoire tout entière de la famille d'Israël resterait inexplicable.

C'est parce qu'il est intimement persuadé qu'il est l'objet de la constante sollicitude de Dieu, que le peuple hébreu considère tout ce qui lui arrive, le malheur aussi bien que la prospérité, comme lui venant de sa main. Le bien qu'il éprouve est une récompense que la Providence accorde à sa fidélité; l'adversité qui le frappe, un châtiment qu'elle lui inflige. Cette croyance, la plus fortifiante de toutes celles qui peuvent remplir le cœur de l'homme, quand elle ne tombe pas dans les excès de la superstition, a contribué pour une large part à donner au caractère hébreu cette trempe vigoureuse qui a rendu ce peuple capable de résister aux causes les plus actives de destruction. La famille d'Israël n'a jamais cessé d'espérer, même contre toute espérance raisonnable, précisément parce que se regardant comme l'élue de Dieu, elle n'a jamais pris les calamités qui l'ont frappée que pour des punitions

[1] Ewald, *Geschichte des Volks Israël*, t, II, b. 147.

passagères et qu'elle a constamment attendu l'accomplissement des promesses de l'Éternel, qui, selon l'énergique expression de Balaam, n'est pas homme pour mentir, ni fils de l'homme pour se repentir[1].

Ce n'est pas à dire cependant que ce sentiment soit particulier à la famille d'Israël. Il n'est presque pas de peuple de l'antiquité qui ne se soit considéré comme le favori de Dieu et qui n'ait tenu le reste des hommes pour des êtres impurs, d'une nature inférieure, abandonnés à la garde de divinités subordonnées, ou même livrés au principe du mal. La Grèce elle-même, dont le génie s'ouvrait si facilement à toutes les aspirations généreuses, ne sut pas se préserver de ces préventions erronées. Elle ne vit aussi dans les peuples étrangers que des hommes incapables de culture et condamnés par cela même à l'esclavage[2].

Mais si ce sentiment est commun à tous les peuples de l'antiquité, il ne prit nulle part un développement aussi considérable que parmi les Hébreux. Il devint le principe le plus actif et le plus fécond de leur vie et marqua de son ineffaçable empreinte leur culte, leurs lois et leurs mœurs. Tandis qu'ailleurs, ce sentiment se confondit de bonne heure avec le sentiment national, il fut pour les Hébreux

[1] *Nombr.*, XXIII, 19.
[2] Aristote, *Politiq.*, liv. I, ch. 5.

une religion ; il forma du moins le fondement le plus réel de leurs croyances religieuses. Chez ceux des peuples de l'antiquité qui eurent un développement normal, entre autres chez les Grecs et les Romains, il s'affaiblit dans la même proportion que la culture intellectuelle fit des progrès parmi eux ; chez les Israélites, au contraire, où l'on ne connut jamais d'autre culture que celle qui se rapportait à la religion, ce sentiment, loin de baisser, prit des proportions de plus en plus considérables, jusqu'à se transformer enfin en une déplorable superstition.

Cette confiance illimitée en la protection spéciale de Dieu, qui est comme le signe spécial de la famille d'Israël, a sa raison historique dans la vocation d'Abraham. C'est Dieu lui-même qui se déclare le protecteur de ce patriarche, qui l'appelle hors de sa terre natale, et qui, en lui donnant la possession du pays de Canaan, le destine à être le père d'un peuple qui lui sera consacré et au milieu duquel il promet de faire éclater sa justice et sa miséricorde. Comment les Hébreux n'auraient-ils pas compté sur cette promesse d'Élohim, qui était venu, pour ainsi dire, lui-même les prendre par la main et les élever au-dessus des autres nations ?

Qu'on n'objecte pas que tous les autres peuples de l'antiquité tenaient leurs dieux pour leurs protecteurs, aussi bien que la famille d'Abraham. Sans doute ; mais il faut tenir compte ici d'une double

différence. D'abord, le monothéisme donne à cette croyance des Hébreux une profondeur et une fixité que ne pouvait lui assurer le polythéisme. Je m'explique. Le polythéisme, en ne niant pas, en ne pouvant pas nier la réalité des divinités des autres peuples, ne pouvait donner à ses adhérents que l'idée d'une protection relative. Si Jupiter, Apollon et Minerve veillent sur le sort de la Grèce, Isis, Osiris et Anubis ne sont pas moins pleins de sollicitude, de leur côté, pour les destinées de l'Égypte. Et quand les Grecs combattent les Troyens, chaque parti, selon Homère, trouve des protecteurs dans l'Olympe. Cet ordre de choses est impossible dans le monothéisme hébreu. Elohim protége Abraham et sa postérité ; mais Elohim seul est Dieu ; les dieux des autres nations n'ont aucune réalité. De sorte que la protection qui couvre l'Hébreu est absolue et sans partage, car Dieu n'aime pas les autres nations, parce qu'elles se sont rendues indignes de son amour[1].

La conséquence de cette différence éclate en traits manifestes dans l'histoire. Quand plus tard les différents peuples païens furent rapprochés les uns des autres par la marche même des événements, ils ne

[1] Le prophète Malachie met dans la bouche de l'Éternel ces paroles qui sont entièrement conformes au principe fondamental de l'hébraïsme : « Ésaü était frère de Jacob, mais j'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü. » *Malachie*, I, 2 et 3.

virent aucun inconvénient à s'emprunter mutuellement leurs divinités nationales ; ils en vinrent même à se persuader qu'ils adoraient tous les mêmes dieux sous des noms différents. Hérodote croit que les dieux de la Grèce sont d'origine égyptienne[1], et Tacite retrouve les divinités de Rome dans celles des Germains. Il n'en fut pas de même des Israélites ; ils ne regardèrent jamais les dieux des étrangers comme des formes différentes de leur Elohim; ils ne les prirent que pour des êtres fictifs, création mensongère d'une imagination en délire, ou pour des puissances infernales, pères du mal et de l'erreur.

Et de même qu'ils reconnurent dans toutes les divinités de la terre des représentants différents des mêmes êtres divins, les peuples païens finirent par se regarder eux-mêmes comme les branches divisées d'une même famille. Zénon le stoïcien enseignait que tous les hommes indistinctement appartiennent au même corps, et qu'ils finiraient par ne former qu'un seul troupeau sous la direction d'un seul berger. Il arriva, en effet, que les nationalités diverses finirent par s'effacer en partie dans l'unité de l'empire romain. Mais si l'Égyptien, comme le Gaulois, purent devenir des Romains à Rome, et si le Romain, à son tour, put devenir, jusqu'à un certain point, un Grec à Athènes, l'enfant de Jacob resta toujours

[1] Hérodote, II, § 50.

aussi étranger au reste des hommes qu'Elohim à tous les dieux des divers Panthéons de l'antiquité.

Ce ne fut, il est vrai, que fort tard que les peuples païens s'élevèrent à cette hauteur de vues ; ils restèrent longtemps enfermés dans les bornes étroites de leurs nationalités; mais même alors ce n'était pas précisément leurs croyances religieuses qui les y retenaient, et d'ailleurs, on vient de le voir, chacun d'eux reconnaissait que tous les autres étaient protégés par leurs dieux respectifs, comme il l'était lui-même par ses dieux particuliers. Les enfants d'Israël ne pensaient pas, au contraire, que les dieux des nations pussent les soutenir. Dieu seul était, pour eux, l'arbitre des destinées des peuples, et il conduisait toutes choses pour le bien définitif de la postérité d'Abraham. S'il leur arrivait un revers, si la victoire restait à leurs ennemis, ils ne voyaient pas dans cet événement le triomphe des dieux des étrangers sur leur Dieu; non, Elohim s'était servi de l'étranger comme d'une verge pour punir quelque transgression de son peuple élu ; il avait lui-même donné la victoire à l'ennemi, parce que Israël avait besoin d'être châtié, pour expier sa faute, en comprendre la gravité et s'en repentir. Pour le païen, sa défaite était la marque d'une supériorité, du moins momentanée, du dieu de ses ennemis.

En second lieu, le sentiment religieux tint, dans

la vie des Hébreux, une place bien plus considérable que dans celle de la plupart des peuples païens. Ce sentiment est sans doute commun à tous les hommes, à quelque race qu'ils appartiennent. Mais il fut à peu près l'unique préoccupation de la famille d'Israël ; il n'occupa pas, au contraire, sans partage le cœur des autres peuples. Le dieu d'Abraham est un dieu jaloux[1] ; il ne souffre pas de rivaux, pas plus sur la terre que dans le ciel. Cette conception que les Hébreux se font de Dieu, nous prouve qu'ils ne comprenaient pas d'autre développement spirituel que celui qui se rapporte à Dieu. Aussi n'y en a-t-il point d'autre dans leur histoire. Ils n'eurent aucune idée ni des arts, ni des sciences ; ils furent toujours étrangers aux grandes entreprises politiques ; il n'y eut point chez eux de littérature profane ; ils ne pensèrent, ils n'écrivirent qu'au point de vue religieux ; la religion fut le champ unique de leur activité intellectuelle. C'est un autre spectacle que nous présente l'histoire de la plupart des peuples païens de l'antiquité. Leurs dieux s'étaient partagé la puissance suprême. Cette division du pouvoir pesait bien moins sur l'imagination de leurs adorateurs que la grande unité d'Elohim sur l'esprit des enfants d'Abraham. Toutes les routes que peut parcourir le génie humain leur restaient ouvertes ; et tandis qu'en

[1] *Exode*, xx, 5.

Israël la grande figure d'Elohim se dressait à l'entrée même de chacune d'elles pour concentrer sur lui seul les regards et les pensées de ses fidèles Hébreux, le polythéisme avait pour toutes des divinités tutélaires, chargées du soin de diriger ceux que leurs penchants y attiraient. Le divin s'est ici tellement engagé dans l'humain, qu'à un certain moment on ne peut plus distinguer le profane du sacré. La guerre a ses dieux, comme le commerce a les siens; le poëte invoque Apollon aussi bien pour chanter les bienfaits divins que pour célébrer le triomphe de l'athlète; il n'est pas jusqu'à la comédie qui bientôt traînera les divinités sur la scène, qui n'ait aussi son dieu protecteur. Le profane finira même par détrôner le divin; et chez ces peuples qui se vantaient d'une origine divine, la culture générale, en se développant dans une direction qui n'était plus religieuse dans le sens antique, repoussa peu à peu, dans les fictions poétiques et dans les mythes philosophiques, les traditions primitives qui leur donnaient Jupiter, Mars ou Apollon pour pères. Rien de semblable n'arriva jamais chez les Hébreux : les traditions religieuses et nationales conservèrent toujours parmi eux leur caractère et leur signification historique.

Si l'on tient compte de ces différences, on comprendra facilement comment il se fit que la croyance en la protection divine fut pour les Hébreux une

conception bien autrement sérieuse et efficace que pour la plupart des autres peuples de l'antiquité, et l'on restera convaincu que l'hébraïsme tout entier repose, ainsi que je l'avais avancé, sur l'idée que Dieu s'est déclaré le protecteur de la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qu'il a choisie pour lui être une famille spécialement consacrée. Dans ces conditions, cette famille forme une espèce de petit État séparé dont Elohim s'est constitué le véritable chef. Quand elle se sera accrue et qu'elle formera par son nombre un peuple, Dieu se déclarera son roi. Cette transformation s'opérera dans le mosaïsme.

Il est un autre point de la religion des patriarches auquel se rattache encore la législation mosaïque. Je veux parler de la forme particulière sous laquelle furent présentés les rapports que l'élection d'Abraham et de sa postérité établit entre Dieu et cette famille. Il ne s'agit ici, il est vrai, que d'un mot, mais ce mot couvre une idée importante; il a tenu d'ailleurs, il tient encore une place si considérable dans les choses religieuses, qu'on ne saurait l'examiner avec trop de soin.

Les rapports que le choix de la race d'Abraham créa entre elle et Dieu, sont exprimés dans les livres saints par le terme métaphorique d'alliance[1]. C'est

[1] ברית en hébreu, διαθήκη dans les Septante et dans le Nouveau Testament, *Testamentum* en latin. Ce mot *Testamentum* ne

une alliance que Dieu traita avec Abraham, en le choisissant pour le père de la famille qui devait être consacrée à son service[1]. Les clauses de ce contrat sont, du côté de Dieu, l'assurance d'une constante protection, et du côté d'Abraham, traitant pour lui et pour sa postérité, l'engagement de reconnaître Elohim pour son Dieu, engagement qui est figuré par la circoncision[2]. C'est en se soumettant à cette opération qu'on entrait dans l'alliance, et que l'abrahamide déclarait qu'il voulait participer à ses avantages comme aux charges qu'elle imposait[3]. Quiconque refusait de s'y soumettre, annonçait par cela même qu'il ne souscrivait pas au contrat passé entre Dieu et le père de sa race, et qu'il renonçait à faire partie de la famille élue[4]. Il se mettait ainsi

rend pas précisément le sens du mot hébreu ברית, mais la Vulgate l'ayant employé pour traduire διαθήκη, il est resté dans la langue ecclésiastique, et le mot *Testament* est passé, dans le sens d'*alliance*, dans les langues qui dérivent du latin.

1 *Genèse*, XV, 18; XVII, 2 et suiv.

2 *Genèse*, XVII, 10. La circoncision est expliquée par les Israélites comme un signalement religieux au milieu des Cananéens qui n'étaient pas circoncis. *Bible de Cahen*, *Genèse*, XVII, 11. On ne peut cependant douter qu'elle n'eût un sens symbolique.

3 Les prosélytes de la justice étaient obligés de se faire circoncire, pour déclarer par ce fait qu'ils voulaient faire partie de la descendance d'Abraham. *Exode*, XII, 48; *Judith*, XIV, 10; Tacite, *Hist.*, V. 3, 5; Winer, *Bibl. Realwörterb.*, t. II, p. 339.

4 *Genèse*, XVII, 10; XXI, 4; XXXIV, 14; *Lévit.*, XII, 3; *Exode*, IV, 25; 1 *Maccab.*, I, 16; 4 *Maccab.*, 5; Josèphe, *Archéol.*, liv. I, ch. 12, § 2.

lui-même hors la loi, et, en conséquence, il devait être retranché du milieu de ceux qui avaient accepté l'alliance divine.

Après que cette alliance fut traitée, le patriarche, comme pour déclarer qu'il devenait un homme nouveau, que, dans tous les cas, un nouvel ordre de choses commençait pour lui, changea de nom[1]. Auparavant il s'appelait Abram (père élevé) ; il s'appellera désormais Abraham, c'est-à-dire père de la multitude, père d'un grand peuple qui participera aux priviléges de l'alliance avec Dieu. En même temps, et pour le même motif, sa femme, qui se nommait Saraï, change ce nom en celui de Sara, qui signifie princesse[2] ; elle sera, en effet, la mère d'une famille de princes, d'un peuple supérieur à tous les autres peuples, d'une succession infinie de générations de favoris de l'Éternel. Cette alliance fut confirmée ensuite avec Isaac[3], et encore de nouveau avec Jacob[4].

Quand on cherche à se rendre compte du sens précis de l'expression métaphorique, alliance de Dieu avec le peuple d'Israël, on voit assez facilement qu'elle correspond à notre terme également méta-

[1] *Genèse*, XVII, 5 ; *Néhém.*, IX, 7 ; Winer, *Bibl. Realwörterb.*, t. II, p. 158 et 159.

[2] Gesenius, *Hebr. und chald. Handwörterb*, au mot שרי

[3] *Genèse*, XVII, 21 ; XXVI, 2-5, 24 et 25.

[4] *Genèse*, XXVIII, 10-22; XXXV, 9-12.

phorique de religion. C'est en effet par cette locution que les Hébreux désignent les rapports intimes et spirituels de l'homme avec Dieu, rapports que nous exprimons dans notre langage par le mot religion, que nous avons reçu des Latins[1]. Chaque fois qu'il est question dans les antiques documents de la famille d'Israël, des communications de Dieu avec ses fidèles serviteurs, ces communications sont représentées comme une alliance. C'est une alliance que l'Éternel traite avec Noé, quand, après le déluge, il lui annonce qu'il conservera désormais la race humaine et qu'il la propagera sur toute la terre, et qu'il impose aux hommes l'obligation de s'abstenir de la chair des animaux étouffés, et de ne pas répandre le sang des créatures humaines[2]. C'est une alliance qu'il traite avec Phinéas, fils d'Éléazar, et avec sa postérité, parce que ce pieux Israélite avait été animé du zèle de l'Éternel[3]. C'est une alliance encore qu'il traite avec Joas et le peuple de Juda, parce qu'ils ont relevé ses autels et qu'ils sont revenus à ses ordonnances[4]. En un mot, tous les rapports des fidèles Israélites avec Dieu sont désignés

[1] *Religio*, de *religare*, rattacher, ce qui rattache à Dieu, d'après Lactance, *Inst.*, *div.*, II, 23, 3, et Augustin, *De vera religione*, cap. 55; de *religere*, d'après Cicéron, *De natura Deor.*, lib. II, cap. 28.

[2] *Genèse*, IX, 1-17.

[3] *Nombr.*, XXV, 11-13.

[4] 2 *Rois*, XI, 17 et 18.

comme des alliances que Dieu traite avec eux.

Tout ce qui concerne la religion est appelé de ce nom dans la langue hébraïque. Les prescriptions de toutes sortes qui sont imposées au peuple d'Israël, sont les paroles de l'alliance[1]; les tables sur lesquelles la Loi est gravée sont les tables de l'alliance[2]; le coffre où elles sont renfermées est l'arche de l'alliance[3]; le livre qui contient les préceptes fondamentaux de la loi est le livre de l'alliance[4]; les malédictions prononcées contre les violateurs des commandements de Dieu sont les malédictions de l'alliance[5]. Les lois postérieures à la promulgation de la charte mosaïque n'ont pas d'autre nom; elles sont également des prescriptions de l'alliance[6]. Dans tous les livres écrits antérieurement au retour de la captivité de Babylone, l'ensemble de toutes les lois religieuses est constamment désigné par l'expression l'alliance et les propositions de Jéhovah[7]. Le peuple hébreu ne connaît pas d'autre terme pour exprimer les rapports qui le rattachent à Dieu[8]; la

[1] *Exode*, XXXIV, 27,28; *Deutér.*, XXIX, 1, 9.
[2] *Deutér.*, IX, 9, 11.
[3] *Deutér.*, X, 8.
[4] *Exode*, XXIV, 7.
[5] *Deutér.*, XXIX, 20.
[6] *Nombr.*, XXV, 12, 13.
[7] 1 *Rois*, XI, 11; 2 *Rois*, XVII, 34, 35.
[8] Les rapports que les hommes établissent entre eux, les conventions par lesquelles ils se lient les uns aux autres pour certaines entreprises ou sur certains points, sont aussi, dans la

religion hébraïque est l'alliance de l'Éternel[1].

Le mot alliance, employé dans ce sens, est certainement plus significatif et plus heureux que celui de religion. Celui-ci constate seulement le fait de certaines relations morales et spirituelles entre le Créateur et la créature ; celui-là, allant plus loin, les représente comme engagés réciproquement, l'un à défendre et à protéger l'autre, et celui-ci à rendre hommage à celui-là et à obéir à ses lois. On ne saurait cependant se dissimuler que la supposition d'une alliance entre Dieu et son adorateur ne se trouve sous-entendue à la base de toutes les religions. Il n'y a point de religion tellement désintéressée qu'elle

langue hébraïque, des alliances. Le traité d'Abraham avec Abimelec, au sujet du puits que le premier avait fait creuser, est appelé une alliance (*Genèse*, XXI, 27-32). La promesse que le peuple donne à Josué, d'observer les règlements et les ordonnances qu'il avait proposés, est appelée une alliance entre Josué et le peuple (*Josué*, XXIV, 24 et 25). Les serments d'amitié de David et de Jonathan sont une alliance entre eux (1 *Sam.*, XVIII, 3; XXIII, 18). C'est encore du même nom que sont désignées les conventions entre Joas et l'assemblée convoquée par Jéhojadad (2 *Chron.*, XXIII, 3, 16), entre le roi Sédécias et les habitants de Juda au sujet de la libération des esclaves d'origine israélite (*Jérém.*, XXXIV, 8 et 9) ; comparez *Exode*, XXIII, 32, XXXIV, 12; *Deutér.*, VII, 2; *Juges*, II, 2; 2 *Sam.*, III, 21; *Malach.*, II, 14, etc.

[1] *Exode*, XIX, 5; *Deutér.*, VII, 9; XXIX, 24-26. 2 *Rois*, XVII, 37-39. L'expression *la crainte de l'Éternel* ne correspond pas à ce que nous entendons par notre mot religion; elle désigne bien plutôt la piété, le sentiment qu'il convient d'avoir pour Dieu et qui est le principe subjectif de la religion.

ne parte de l'idée d'un accord par suite duquel Dieu fait part de ses biens à celui qui l'invoque. « O toi » qui reçois nos offrandes, dit l'Indien à Indra, que » ta protection soit la récompense de nos présents » et de nos hommages solennels. O Indra, les en- » fants de Gotama ont composé pour toi ces hymnes » que notre respect te présente. Viens avec tes » coursiers azurés, et amène sur nous une riche » abondance[1]. » Quand le sauvage supprime les présents accoutumés à son fétiche qui ne l'a pas préservé de quelque calamité ou ne lui a pas fait obtenir quelque bien ardemment désiré, quand il lui reproche son ingratitude, qu'il le charge de chaînes, qu'il le frappe de verges ou le traîne sur le sol, c'est parce qu'il s'imagine que sa divinité protectrice a violé le contrat qui les liait tacitement l'un à l'autre[2].

L'hébraïsme ne fait donc pas ici exception à la règle commune ; comme toutes les autres religions, il est un traité entre Dieu et ses serviteurs. Mais il a sur elles un grand avantage. Cette conception, là où elle n'est que sous-entendue, reste vague et mal comprise ; elle laisse les devoirs religieux et moraux

[1] *Rig-véda*, *lect.* I; *lect.* V, hymne II, 6 .9; *lect.* VII, hymne XI, 9 ; *lect.* I, hymne XI, 6, etc.

[2] *Du culte des dieux fétiches*, p. 102 et 103 ; le Père Le Comte, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, édit. d'Amsterdam, 1698, t. II, p. 104 et suiv.

de l'homme soit au caprice de l'individu qui les fait plier à ses intérêts, bien ou mal entendus, soit à l'interprétation d'un sacerdoce qui les modifie à son gré. Dans l'hébraïsme, au contraire, le contrat passé entre Dieu et les abrahamides détermine nettement les conditions que ceux-ci doivent remplir pour avoir part à la protection divine. Il n'y a lieu ni à malentendu, ni à explication arbitraire; les devoirs religieux et moraux sont d'autant plus clairement déterminés qu'ils sont plus simples, et comme ils sont formellement arrêtés, ils sont facilement intelligibles à tous les esprits[1], et ne permettent pas les développements plus ou moins arbitraires et intéressés que pourrait leur donner une caste sacerdotale. C'est un fait digne de remarque et sur lequel d'ailleurs j'ai déjà appelé l'attention du lecteur, que le sacerdoce n'a jamais exercé en Israël une influence considérable. Il est inconnu aux patriarches, et pendant longtemps encore après que la famille de Lévi eut été désignée pour en remplir les fonctions, les chefs[2], les pères de famille[3] et les prophètes[4] célèbrent les cérémonies du culte, malgré les prescriptions formelles de la loi[5]. Ce fait

[1] *Deutér.*, XXX, 11-14.
[2] *Juges*, VI, 18, 24-26; XI, 31; 1 *Rois*, IX, 25.
[3] *Juges*, XIII, 16, 19.
[4] 1 *Rois*, XVIII, 31-38.
[5] *Nombres*, IV, 5-49; XVI, 40.

s'explique sans doute en partie par le caractère sémitique qui se distingue par le bon sens et la tendance pratique ; mais il a en partie sa raison dans la constitution même de sa religion. Les clauses de l'alliance étaient trop bien connues de chaque Israélite pieux pour qu'il eût besoin d'une direction spirituelle.

Il convient d'ajouter qu'une religion qui se présentait à l'esprit des enfants d'Abraham sous la forme d'un contrat passé entre eux et Dieu, donnait pour mobile du devoir un sentiment d'une nature véritablement morale. On ne peut se dissimuler que l'Israélite n'ait souvent en vue, en observant les clauses de l'alliance, la prospérité terrestre que Dieu avait promise à ceux qui lui seraient fidèles. C'est là sans doute un mobile égoïste. Mais quelle est la religion qui n'en tienne point compte ? Il est trop profondément implanté dans le cœur de l'homme, pour qu'il ne se fasse pas nécessairement une place dans tout ce qui appartient à la nature humaine. Il s'agit seulement, puisqu'il est inévitable, de lui donner une bonne direction, et l'on ne saurait prétendre que les traditions hébraïques ne l'aient pas poussé dans ce sens. D'ailleurs, si les hommes de Dieu le font valoir parfois, ils en appellent bien plus souvent à l'engagement pris par le peuple d'Israël d'observer les conditions de l'alliance. Leur violation est un parjure, une infidélité à la religion

du serment ; leur accomplissement une affaire d'honneur et de bonne foi. Cette manière de comprendre le devoir n'est certainement ni la plus élevée, ni la plus pure ; elle ne manque pas cependant, il s'en faut de beaucoup, d'une véritable valeur morale. Ce n'est pas rabaisser les mobiles de la conduite de l'homme que de lui faire envisager le devoir comme la fidélité à des engagements librement contractés.

Le mosaïsme fut également une alliance entre Dieu et la famille d'Israël. Le premier jour du troisième mois après la sortie d'Égypte, quand les descendants de Jacob avaient pu déjà se convaincre, soit de la réalité de la protection divine, soit aussi de la nécessité d'un gouvernement fixe et régulier, Moïse leur proposa de traiter une alliance solennelle avec l'Éternel. Dans le contrat qui fut dressé en cette circonstance, l'Éternel reconnaît Israël pour son peuple de prédilection et déclare que, bien que la terre entière lui appartienne, il l'adopte pour l'objet spécial de ses soins et de son amour. Israël, de son côté, s'engage à n'avoir point d'autre Dieu que Jéhovah et à suivre les lois qui lui seront prescrites en son nom. Trois jours après, le législateur fait connaître à tout le peuple assemblé les conditions auxquelles l'Éternel voulait traiter avec lui, et le peuple les accepta d'une voix unanime, en s'écriant : « Nous ferons tout ce qu'a ordonné l'Éternel, et nous lui obéirons. » Moïse prit alors les vases dans lesquels

on avait versé la moitié du sang des victimes qui avaient été immolées et il le répandit sur le peuple, en disant : « C'est ici le sang de l'alliance que l'Éternel a traitée avec vous, aux conditions que vous venez d'entendre[1]. »

On le voit, le mosaïsme se rattache aux traditions religieuses des patriarches à la fois par la forme et par le fond. Par la forme, il est, comme la religion d'Abraham, d'Israël et de Jacob, une alliance entre Dieu et les enfants d'Israël ; par le fond, il est l'affirmation de la protection souveraine que Dieu étend sur le peuple hébreu, à l'exclusion de toutes les autres nations de la terre. Enlevez l'alliance d'Elohim avec Abraham, l'alliance mosaïque n'a plus de raison historique : celle-ci est la suite de celle-là ; l'une n'a pu se produire que parce que l'autre avait eu déjà lieu. D'un autre côté, quand Moïse proclame que Jéhovah est le roi du peuple d'Israël, il ne fait que reproduire sous une nouvelle forme de langage, l'antique doctrine patriarcale qu'Elohim est le protecteur d'Abraham et de sa postérité. Et cette nouvelle forme de langage était demandée par le changement qui s'était opéré dans la famille d'Israël. Jusqu'au moment de leur établissement dans la terre de Gossen, les Hébreux n'avaient formé à la lettre qu'une seule maison, régie par un seul père de famille, par

[1] *Exode*, XXIV, 3-8.

Abraham d'abord, puis par Isaac, enfin par Jacob. Quel autre titre pouvait se donner leur Dieu, sinon celui de protecteur? Mais quand ils sortent d'Égypte, ils forment une immense multitude ; ils sont divisés en plusieurs tribus, et chacune d'elles se compose de plusieurs familles ; par le nombre, ils possèdent tous les éléments nécessaires à la constitution d'un grand peuple, et c'est bien en un peuple puissant que Moïse se proposa de les réunir. Dieu, en traitant avec une famille, s'était déclaré son protecteur ; maintenant, en traitant avec un peuple, il se déclara son roi. C'est ainsi que l'ancienne croyance des patriarches dut, dans les circonstances actuelles, se transformer en une théocratie.

Il faut ajouter cependant que si le mosaïsme a ses racines dans les traditions de la famille d'Abraham, il ne fut pas, il ne pouvait pas être une simple reproduction de l'alliance traitée autrefois par Dieu avec le père de la race hébraïque. Ce qui avait suffi à la vie simple et facile d'une famille de bergers, ne pouvait répondre aux conditions de l'existence bien autrement compliquée d'un peuple. La nation la moins avancée dans l'échelle de la civilisation demande pour être gouvernée des lois nombreuses et complexes, dont le besoin ne se fait nullement sentir à une horde de nomades. On ne règle pas les relations variées et les intérêts divers qui sont la conséquence de la vie en commun d'une

grande multitude, comme on règle les rapports uniformes et restreints des membres d'une seule famille. Aussi, tout en s'appuyant sur les principes généraux de la religion des patriarches, Moïse se trouva dans la nécessité de leur donner des développements considérables. Il fonda sur eux une législation dans le sens antique du mot, c'est-à-dire une organisation à la fois religieuse, sociale, civile et économique.

Quelque fidèle que la législation mosaïque pût être à l'esprit des traditions patriarcales, elle introduisit nécessairement des changements aussi nombreux que considérables dans la vie des Hébreux. Malgré les rapports étroits qui la rattachent, quant aux principes, aux antécédents de la famille d'Israël, elle créa au milieu d'elle un nouvel ordre de choses. Des transformations aussi profondes ne s'accomplissent jamais sans rencontrer de vives résistances ; elles ne pénètrent pas instantanément dans tous les rangs du peuple ; leur succès est l'œuvre du temps. Dans la lutte qu'elles ont à soutenir contre les partisans des anciennes mœurs et contre la résistance passive, plus puissante encore, de l'habitude et de la routine, les lois nouvelles laissent toujours une partie de ce qui constitue leur vrai caractère ; et quand enfin elles réussissent à s'établir, il est rare qu'elles soient encore telles que le législateur les avait conçues. Ajoutez que l'œuvre entreprise par Moïse était

une des plus difficiles que puisse se proposer un réformateur. Il s'agissait, je l'ai déjà dit, de faire une nation d'une foule de tribus qui, quoique appartenant pour la plupart à la même famille, étaient habituées à séparer leurs intérêts, et, ce qui était bien autrement malaisé, de changer une race qui n'avait jamais habité que sous la tente et qui depuis des siècles menait la vie errante de pasteurs, en un peuple sédentaire et livré tout entier à la culture des champs.

Que devint le mosaïsme en présence de toutes ces difficultés? La question vaut certes la peine d'être examinée. Les historiens du peuple hébreu ne se la sont jamais posée. On dirait, à les en croire, qu'Israël se plia avec la plus grande docilité au nouvel ordre de choses, et que des transformations qui ne s'opèrent jamais parmi les hommes qu'avec la plus grande lenteur et des peines infinies, eurent lieu dans la famille de Jacob comme par enchantement. Ce qui n'empêche pas ces mêmes historiens de nous parler sans cesse des continuelles violations de la loi parmi les Hébreux. Laissant de côté toutes les idées de convention qui règnent sur ce sujet, interrogeons l'histoire et essayons, en nous en tenant à son témoignage, de tracer un tableau général des destinées de la législation mosaïque au milieu des Israélites.

III

DU MOSAISME

DEPUIS LA MORT DE JOSUÉ JUSQU'AUX DERNIERS TEMPS DE LA MONARCHIE

Quand on parcourt les livres de l'Ancienne Alliance qui se rapportent aux événements accomplis au milieu de la famille d'Israël depuis son établissement dans la terre de Canaan jusqu'au règne de Josias, on éprouve une singulière surprise. Pendant ces dix siècles, la vie des Hébreux ne présente presque aucune trace de la législation mosaïque. L'État est fondé sur d'autres principes que ceux qu'avait posés Moïse ; les rapports sociaux ne sont pas tels qu'il les avait réglés ; les idées religieuses qui dominent généralement sont précisément celles qu'il avait combattues. Le culte seul a subi son influence, et encore uniquement dans ce qu'on en pourrait appeler l'organisation matérielle. En un

mot, sauf en ce dernier point, Moïse et sa législation n'auraient jamais existé, que l'histoire des Israélites se serait déroulée à peu près telle qu'elle est présentée dans les livres saints, et si l'on n'avait pour se renseigner sur l'homme éminent qui a posé les premières assises du spiritualisme religieux que les livres historiques de l'Ancien Testament, il serait absolument impossible de se faire une idée de sa vie et de son œuvre.

Ce fait est trop extraordinaire, trop opposé à la manière dont on se représente d'ordinaire l'histoire des Hébreux, pour qu'il ne soit pas nécessaire de l'établir d'abord dans tout son jour. J'essayerai ensuite de l'expliquer.

§ 1.

Commençons par ce qui concerne le culte. J'ai dit que c'est ici, mais seulement ici, que l'on aperçoit une action de la législation mosaïque : je veux parler, on le comprend, de l'édification du temple de Jérusalem et du service lévitique qui y fut organisé d'après les prescriptions contenues dans l'Exode et dans le Lévitique. Mais il s'écoula cinq siècles avant que les plans de Moïse sur ce sujet fussent réalisés. Pendant la longue période des juges (de

1554 avant Jésus-Christ jusqu'à 1080), le culte de Jéhovah n'a point de centre fixe ; il n'est même pas bien certain qu'il ait existé quelque part, du moins d'une manière suivie, et il est positif qu'il n'était pas celui de la masse de la nation. Après la mort de Josué et des anciens qui avaient aidé Moïse dans le gouvernement des tribus d'Israël, et dont quelques-uns survécurent à son successeur[1], l'unité ou le lien fédéral maintenu jusqu'alors se rompit ; chaque tribu reprit son indépendance primitive, se gouverna d'après des coutumes traditionnelles, et la famille d'Israël présenta un spectacle assez analogue à celui qu'on peut voir encore parmi les tribus nomades des déserts de l'Arabie et de la Libye[2]. Dans cet état de choses, les générations qui, selon l'expression de l'Écriture, n'avaient pas connu l'Éternel, ni les hauts faits qu'il avait accomplis en faveur d'Israël[3], adoptèrent les divinités et les cultes des Cananéens[4]. Les héros que Dieu suscita parfois pour rendre l'indépendance à la maison de Jacob ne suivirent pas mieux que la foule les commandements de Moïse, et sans tomber dans le polythéisme cananéen, ils rendirent au Dieu de leurs pères un

[1] *Josué*, XXIV, 31 ; *Juges*, II, 7.

[2] *Bible de Cahen*, t. VII, p. 215 et 216.

[3] *Josué*, XXIV, 31 ; *Juges*, II, 10.

[4] *Juges*, II, 2, 3, 10, 11, 12, 13, etc.; III, 7; VI, 1, 10; VIII, 33; X, 6, 10, 13.

culte qui était un mélange d'idolâtrie et de quelques pratiques lévitiques. Gédéon bâtit, il est vrai, à Ophra, un autel à Jéhovah[1]; mais bientôt après il établit au même lieu un culte idolâtrique[2]. Les éphods et les idoles d'Elohim ne furent pas rares à cette époque[3]. Les lévites eux-mêmes prêtèrent leur ministère à des cérémonies proscrites par la loi[4]. Et, ce qu'il y a de plus étrange, c'est que l'on ignorait complétement que l'on violait les ordonnances de Moïse; on croyait au contraire rendre hommage à Dieu par des pratiques entachées d'idolâtrie[5].

Enfin, David arrêta d'élever un temple à l'Éternel, et son fils exécuta ce projet. On peut croire que les instructions que Samuel dut donner au roi de son choix ne furent pas étrangères à ce dessein. Mais il y eut vraisemblablement bien d'autres causes qui contribuèrent à l'érection du sanctuaire. Une fois que les tribus d'Israël eurent acquis, sous la monarchie, l'unité qui leur avait manqué jusque-là, il était dans l'ordre des choses qu'on voulût avoir un centre de culte commun à toute la maison de Jacob. C'est un exemple que les peuples voisins

[1] *Juges*, VI, 24 et 26.
[2] *Ibid.*, VIII, 27.
[3] *Ibid.*, XVII, 4 et 5; XVIII, 7-12, 30 et 31.
[4] *Ibid.*, XVII, 7-12; XVIII, 17-25, 30 et 31. — Il se trouve même des idoles dans la maison de David. 1 *Sam.*, XIX, 13 et 16.
[5] *Juges*, XVII, 13; XVIII, 5 et 6, 21-24.

donnaient au peuple hébreu ; chaque nation avait son principal centre de prières ; Israël leur serait-il resté inférieur sous ce rapport ?

Le choix de Jérusalem pour l'emplacement du temple fut inspiré uniquement par des raisons politiques. Aucun souvenir ne recommandait ce lieu[1], tandis qu'une foule d'autres, rappelant de grands souvenirs, semblaient désignés par la tradition tout entière pour la place du temple de Jéhovah[2]. David et Salomon voulurent l'avoir auprès d'eux. La loi, il est vrai, n'avait pas déterminé le lieu sur lequel devait s'élever la maison de l'Éternel ; mais si l'on avait suivi les inspirations, sinon de Moïse, du moins de son successeur immédiat, c'est à Sichem qu'il aurait fallu le construire, sur l'emplacement même où Josué avait une dernière fois fait jurer au peuple d'observer l'alliance mosaïque[3].

Quoi qu'il en soit, la piété de David appela le peuple autour de l'arche de l'Éternel qui, depuis la mort de Josué jusqu'à ce moment, avait occupé une place bien médiocre dans l'histoire de la maison d'Israël, et le culte lévitique fut organisé. Bientôt

[1] Le mont Morija était cependant connu dans la tradition ; c'était là qu'avait dû s'accomplir le sacrifice d'Isaac, *Genèse*, XXII, 2. Ce nom ne reparaît dans l'Ancien Testament que dans 2 *Chroniq.*, III, 1.

[2] *Bible de Cahen*, t. V, p. 19.

[3] *Josué*, XXIV, 1-27.

le temple s'éleva ; mais, chose singulière, on ne sembla pas se douter que Moïse était le véritable fondateur du culte de l'Éternel. Dans le discours par lequel Salomon inaugura le temple, il n'y a pas un mot pour le grand législateur, pas une seule allusion à ses ordonnances. C'était le moment cependant de rappeler qu'on avait enfin obéi aux ordres que Dieu avait donnés à Israël par le ministère de Moïse.

Il est un fait bien autrement extraordinaire, un fait qui prouve surabondamment que le mosaïsme n'avait alors aucune autorité en Israël, ou, pour mieux dire, qu'il n'y était pas connu, et qu'en élevant le temple, on ne fit qu'obéir au souvenir vague d'anciennes prescriptions. Dans le système mosaïque, le temple est la demeure de Jéhovah ; c'est là qu'on doit venir lui rendre hommage ; tout autre centre de culte est interdit, par la raison que ce n'est que là où Dieu réside que le culte doit être célébré. Ce point est important, capital pour le mosaïsme. Ni David, ni Salomon, ni leurs successeurs n'en tiennent aucun compte ; ils ne semblent pas même se douter qu'il y ait quelque ordonnance sur ce sujet.

Après avoir fait transporter l'arche sainte à Jérusalem[1], David n'abolit pas les autres sanctuaires.

[1] 2 *Samuel*, VI, 12.

Lorsque Absalon lui demanda un jour la permission d'accomplir à Hébron un vœu qu'il prétendait avoir fait, le roi ne s'y opposa pas [1]; il y avait donc encore un autel à Hébron. Il y en avait un autre sur la colline des Oliviers [2]; il y en avait un troisième sur le rocher de Soheleth, près de la source de Roguel [3], et rien ne prouve que l'historien ait été amené à faire mention de tous ceux qui existaient à cette époque. Salomon et son peuple sacrifièrent sur les hauts lieux à Guibéon et à Jérusalem [4], probablement même après la construction du temple. Dans tous les cas, l'organisation du culte lévitique à Jérusalem ne fit pas abandonner les anciens sanctuaires; il s'en forma probablement même de nouveaux, et tous les historiens sacrés sont unanimes à reconnaître qu'on offrit des sacrifices à Dieu sur les hauts lieux jusqu'aux derniers temps de la monarchie [5]. Le culte de Jéhovah ne fut donc pas centralisé, comme le voulait positivement le mosaïsme, avant les règnes d'Ézéchias et de Josias, et personne dans Juda, pas même les prêtres, ne paraît l'avoir ni désiré, ni essayé [6].

[1] 2 *Samuel*, xv, 7-9.

[2] 2 *Ibid.*, xv, 30-38.

[3] 1 *Rois*, I, 9.

[4] 1 *Rois*, III, 2, 3, 4, 15.

[5] 1 *Rois*, xv, 14; xxII, 44; 2 *Rois*, xIV, 4; 1*Chron*, xI, 13; xxI, 18, 28 et s.; xvI, 39, 40; 2 *Chron.*, I, 3-5; xIV, 3, 4; xv, 8, 16, 17; xvII, 6; xx, 30; xxIx 6 et 7; xxxIII, 17.

[6] 2 *Rois*, xII, 2-6. Tous les faits relatifs à la centralisation du

Ainsi, pour ce qui regarde le culte, les prescriptions mosaïques ne furent remplies qu'en partie ; ce qui en forme le caractère essentiel fut complétement laissé de côté. Pour tout le reste, le mosaïsme n'exerça pas la moindre influence sur la masse de la nation ; les choses marchèrent en général en Israël, comme si Moïse n'avait jamais existé. Je vais en donner la preuve.

L'existence des hauts lieux depuis l'époque des juges jusqu'aux règnes d'Ézéchias et de Josias, suppose un culte idolâtrique, et par conséquent des représentations symboliques d'Elohim. Et, si même les rois vantés pour leur piété, David, Salomon, Asa, Josaphat,[1] n'y trouvèrent rien de répréhensible, ne faut-il pas en conclure qu'ils ignoraient le second des dix commandements et une foule d'autres déclarations de la loi aussi positives, ou du moins qu'ils n'y attachaient pas toute l'importance qu'elles ont dans le système mosaïque. Il est assez étrange qu'il ne soit jamais question du Décalogue ni dans les Psaumes du temps de David et de Salomon, ni dans le livre des Proverbes ; qu'on n'y rencontre pas même une seule allusion un peu transparente à

culte sont réunis dans un excellent article de M. Orth, dans la *Revue de Théologie* de Strasbourg (1859, p. 350-360). Mais les conclusions de l'auteur ne sont pas celles que je crois devoir tirer de ces faits.

[1] 1 *Rois*, XXII, 43, 44, 47.

cette grande charte de l'alliance mosaïque. Ce point n'est pas le seul sur lequel le silence des écrivains de cette époque ait le droit de nous étonner.

La révélation de Dieu à Moïse sur le Sinaï est certainement dans l'hébraïsme un événement tout aussi considérable que la naissance, la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ dans le christianisme. On ne découvre cependant dans les récits de ce temps qu'une seule allusion à ce grand fait[1], et encore le passage dont je parle pourrait bien avoir un sens plus général, et ce qui ferait incliner de ce côté, c'est que dans les trois ou quatre psaumes[2] dans lesquels le nom de Moïse se rencontre, cet homme éminent, ce père spirituel de la nation hébraïque n'est pas considéré comme son législateur ; il n'est jamais présenté sous ce jour ni dans les Psaumes, ni dans les Proverbes ; il y est seulement célébré comme un héros chargé par Dieu de conduire le peuple hors d'Égypte.

En général, la religion de David et de Salomon est plus près des conceptions et des espérances des patriarches que des enseignements mosaïques. L'alliance de Dieu sur laquelle ils s'appuyent est celle qui fut traitée avec Abraham et ratifiée à Isaac et à Jacob[3]. De l'alliance traitée en Horeb par le minis-

[1] *Ps* CIII, 7.
[2] *Ps.* CIII, 7 ; CV, 26 et 27 ; CVI, 16, 23, 32.
[3] *Ps.* CV, 8, 11.

tère de Moïse, il n'en est jamais parlé. Aussi, les moyens de se rendre agréable à Dieu et d'accomplir sa volonté ne sont pas précisément ceux que prescrit la loi mosaïque. Quel est l'homme sur lequel reposera la bienveillance de Dieu? Est-ce celui qui accomplit avec ponctualité toutes les pratiques légales dont la description remplit les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres? En aucune manière ; de toutes les prescriptions mosaïques, la littérature hébraïque de l'époque de David et de Salomon ne parle que de celle qui condamne le culte des dieux étrangers. L'homme selon le cœur de Dieu est d'après les Psaumes de cet âge et d'après les Proverbes, celui dont les mains sont nettes de tout gain déshonnête, qui ne forme pas dans son esprit des desseins trompeurs, qui ne fait point de serments frauduleux[1]; celui qui marche en intégrité, qui pratique la justice, qui ne dissimule pas ce qu'il pense, qui ne médit point, qui ne calomnie point, qui ne vend point la justice[2] ; celui qui fait ce qui est bien et qui se repaît de vérité, qui ne s'abandonne pas aveuglément à la colère, qui est débonnaire, plein de compassion pour la misère, toujours enclin à la soulager[3]. L'homme qui ne peut éviter une juste punition et qui est en horreur à Dieu, c'est, non pas celui qui

[1] *Ps.* XXIV, 3-5; XXXIV. 13.
[2] *Ps.* XV, 1-5.
[3] *Ps.* XXVII, 3, 8, 11, 21.

viole les prescriptions légales et cérémonielles du mosaïsme, mais celui qui parle de paix à son ami, au moment même qu'il machine sa perte [1]; qui tire l'épée et qui bande l'arc contre le pauvre et l'affligé, qui emprunte et ne rend point, qui hait le juste et cherche à lui nuire [2]; celui dont les lèvres mentent, qui n'a pour le juste que des paroles dures inspirées par l'orgueil et le mépris [3]; celui qui, plein d'audace, ne recule devant aucune entreprise criminelle, qui dresse des embûches aux faibles, qui voit dans le succès la justification de tous les crimes [4].

David célèbre, il est vrai, à diverses reprises, la loi de l'Éternel, cette loi qui est parfaite et qui restaure l'âme [5]. Mais, ce n'est certainement pas de la loi mosaïque qu'il parle dans ces passages ; c'est bien plutôt de la loi de la conscience, de cette loi qui, comme il s'exprime lui-même, est dans le cœur de l'homme juste [6]. Cette loi qui éclaire les yeux, qui garantit de tout sentiment d'orgueil, qui sauve d'une foule de péchés [7], n'est pas sans doute inconnue au

[1] *Ps*. XXVIII, 3.
[2] *Ps*. XXXVII, 12, 14, 21, 32.
[3] *Ps*. XXXI, 18 ; XXXVI, 3 et 4; LIX, 12; LXIV, 3-5; *Prov*., VI, 16-19; VI, 12-14.
[4] *Ps*. X, 2. 5, 7-10; XII, 2-4.
[5] *Ps*. XIX, 8.
[6] *Ps*. XXXVII, 31.
[7] *Ps*. XIX, 8-11.



mosaïsme : c'est un fait que je pense avoir mis déjà au-dessus de toute contestation. Les conceptions morales de Moïse sont bien sans contredit d'une plus grande élévation que la prudence passablement vulgaire du livre des Proverbes, et pour le moins d'une aussi grande pureté que les sentiments exprimés dans les Psaumes de David. Mais ces conceptions sont liées dans le mosaïsme à des institutions soit religieuses, soit civiles qui les distinguent en propre, et ces institutions ne tiennent aucune place dans les écrits de l'âge de David et de Salomon.

Que conclure de ce silence, sinon qu'elles étaient ou inconnues ou du moins très-vaguement connues de l'immense majorité de la famille d'Israël? Pourquoi, autrement, n'en aurait-on pas tenu compte, du moins dans une certaine mesure? Prétendrait-on trouver dans ce fait la preuve d'un spiritualisme religieux analogue à celui qui se montra plus tard dans les Prophètes? Rien de moins fondé que ce rapprochement. Les Prophètes font la guerre au formalisme, que, depuis Josias, on prenait pour la véritable piété; à l'époque de David et de Salomon, il est si peu question du formalisme, que l'on ignore même les prescriptions légales et cérémonielles qui, mal entendues, le feront naître plus tard. Les Prophètes partent toujours, dans leurs discours, du point de vue théocratique, et ce point de vue suppose nécessairement le mosaïsme; rien de semblable

dans les écrits qui appartiennent à l'âge de David et de Salomon. Le Dieu sur lequel le roi-poëte fonde une si touchante confiance est le Dieu de l'alliance traitée avec Abraham, Isaac et Jacob, le Dieu protecteur de la famille d'Israël, et non le Dieu de l'alliance mosaïque, seigneur suzerain du pays de Canaan et des Israélites auxquels il l'a donné en fief. La religion généralement reçue à cette époque en Israël, se rattache, par-dessus le mosaïsme qui est complétement effacé, à celle des patriarches, et l'homme selon le cœur de Dieu, tel qu'il nous est dépeint dans les Psaumes de David, est l'homme droit et intègre אִישׁ צַדִּיק תָּמִים des anciens jours, tel que la tradition représente Noé[2] et Abraham[3].

Le terme Jéhovah est entré, il est vrai, dans la langue du peuple hébreu, mais sans entraîner avec lui la conception métaphysique dont il est l'expression dans le mosaïsme. Le Jéhovah de David et de Salomon ne diffère en rien de l'Elohim d'Abraham et de Jacob. C'est encore sous un autre nom l'El-Schadaï des patriarches, le Dieu tout-puissant[4], créateur de tout ce qui existe[5] et protecteur de la

[1] Comp. *Genèse*, VI, 9 ; VII, 1 ; XVII. 1, avec *Ps.* XVIII, 24-26 ; XV. 2 ; LXXXIV, 12.

[2] *Genèse*, VI, 9 : VII, 1.

[3] *Genèse*, XVII, 1

[4] *Ps.* XVIII, 9 et 10.

[5] *Ps.* VIII, 1 et s. ; XIX, 1-9 ; XXIV, 1 et 2 ; XXIX, 1-10 ; LXV 6-15, etc.

famille d'Israël, traits sous lesquels le mosaïsme le représente aussi ; mais la notion d'un dieu existant par lui-même, immuable et éternel, distinct de tous les autres êtres absolument, non en degré, mais par sa nature même, d'un dieu dont la voix se fait entendre, mais qui reste invisible aux yeux des faibles mortels, qui ne peut être ni assimilé ni même comparé à aucune chose, ni à aucun être du monde, cette notion qui est le fond réel du mosaïsme, n'est pas celle qui domine, il s'en faut de beaucoup, dans les écrits de l'époque de David et de Salomon. Je ne prétends certes pas que les poésies de ce temps ne nous donnent pas de Dieu de grandes et belles idées ; je dis seulement qu'elles restent sous ce rapport au-dessous du mosaïsme. Qu'on n'objecte pas que la poésie n'a pas pu considérer Dieu sous son point de vue métaphysique. Si cette conception avait été familière à David et aux autres poëtes de son époque, ils auraient très-bien su lui donner une forme poétique. Les prophètes sont aussi en un certain sens des poëtes, ils ont cependant réussi à la mettre en œuvre.

Enfin, il faut ajouter qu'il est un certain nombre de psaumes dans lesquels le mot Jéhovah semble être systématiquement évité[1]. Et ces psaumes, la

[1] Ce sont les psaumes XLII-XLV, XLIX, LI, LIII, LVIII, LX-LXIII, LXV-LXVII, LXXXII.

plupart d'entre eux du moins, paraissent avoir été composés spécialement pour le culte public, tandis que presque tous ceux qui portent le nom de David, ne sont que les produits de ses sentiments particuliers, et ne furent vraisemblablement psalmodiés dans le temple qu'après le retour de la captivité de Babylone. On peut conjecturer de là que les psaumes élohistes représentent le fond des conceptions religieuses de leur temps, et que sauf l'organisation matérielle du culte, la religion des Israélites de cette époque, comme celle de l'époque qui avait précédé, se rattachait directement aux anciennes croyances des patriarches et n'avait pas été pénétrée par le mosaïsme.

Cette absence de l'œuvre de Moïse dans la vie générale du peuple, depuis la mort de Josué et des soixante-dix anciens élus dans le désert jusqu'aux derniers temps de la monarchie, est bien encore plus sensible dans les institutions civiles et dans les mœurs domestiques. L'idée fondamentale du mosaïsme, la théocratie, n'est conservée que dans un groupe fort peu considérable d'Israélites, je veux parler des prophètes, qui ne cessèrent jamais de la soutenir; mais elle resta étrangère à la masse de la population, elle ne pénétra pas dans les lois, elle ne passa pas dans les croyances générales. L'établissement d'une royauté terrestre et humaine en Israël en est une preuve sans réplique. Si le mosaïsme

avait dominé dans la maison de Jacob, jamais les Hébreux n'auraient eu la pensée de se donner un homme pour roi. Leur roi était l'Éternel[1]. Ce fut l'opinion de Samuel; elle continua à être celle des prophètes[2]. La demande que les Israélites firent à Samuel de leur élire un roi, est une preuve incontestable qu'ils n'avaient pas subi l'influence des institutions mosaïques.

Cette conception fondamentale n'est pas plus populaire sous les rois. Pour David et pour Salomon, l'Éternel est un protecteur; il n'est pas le roi de la nation, dans le sens propre du mot. La théocratie mosaïque aurait pu à la rigueur s'accommoder du nouveau régime introduit en Israël. Il suffisait pour cela que le roi fût regardé comme le représentant terrestre de Jéhovah, comme son lieutenant et son vicaire sur la terre. Il n'en fut pas ainsi. Le terme d'oint du Seigneur, par lequel on désigne d'ordinaire les rois issus de la famille de David et régulièrement appelés au trône[3], n'est qu'un titre honorifique qui n'a qu'un rapport très-éloigné avec la théocratie, et qui indique tout sim-

[1] 1 *Samuel*, XII, 12.
[2] *Ibid.*, VII, 7-9; *Osée*, XIII, 10, 11; *Esaïe*, XXXIII, 32; XLIV, 6; *Jérém.*, X, 7, 10; XLVI, 18; *Sophon.*, III, 15; *Mal.*, 1, 14.
[3] Winer, *Bibl. Realwœrt.*, t. 1, p. 787; 1 *Sam.*, II, 10, 35; XVI, 6; XXIV, 7; XXVI, 16, 25; 2 *Sam.*, XIX, 21; XXII, 51, *Ps.* II, 15; *Lament.*, IV, 20.

plement le fait de la consécration religieuse des droits du monarque. On ne peut douter que Samuel n'ait voulu, par l'onction de Saül, et ensuite par celle de David, conserver en partie l'idée théocratique et donner le roi pour l'homme de l'Éternel, pour son substitut sur la terre. Les prophètes furent animés des mêmes sentiments, ils ne purent de longtemps les faire triompher. L'acte même de l'onction des rois paraît être tombé en désuétude après Salomon. Il n'est parlé dans les livres saints que de l'onction de Jéhu dans le royaume d'Israël [1], et de celle de Joas et de Jehoachas, fils de Josias dans le royaume de Juda [2]. Les autres rois s'inquiétèrent peu de cette cérémonie, et n'eurent aucun souci de leurs rapports théocratiques avec Jéhovah. La monarchie, à partir de Salomon, ne différa en rien, parmi les Hébreux, des autres monarchies orientales.

On ne saurait s'étonner que, le fondement manquant, il ne restât plus rien des diverses parties de l'édifice mosaïque. Et, en effet, on ne retrouve dans l'histoire des Hébreux, aucun vestige des institutions qui découlent de la conception théocratique.

L'Éternel étant le roi d'Israël, le royaume ne

[1] 2 *Rois*, IX, 1-3, 6.
[2] 2 *Rois*, XXIII, 30.



pouvait embrasser que la maison de Jacob ; les étrangers devaient en être bannis avec soin ; de là le sens théocratique de la prohibition des mariages avec des filles étrangères. Cette prescription, inconnue des Hébreux, n'eut jamais force de loi depuis la mort de Josué jusqu'à Esdras et Néhémie. On voit dans le livre des Juges et dans celui de Ruth, que les alliances avec les familles étrangères étaient fréquentes du temps des juges[1]. Elles paraissaient si peu contraires aux coutumes établies, que l'auteur de ce dernier livre, écrit évidemment pour glorifier la famille de David, n'éprouve pas le moindre scrupule à raconter qu'il coule du sang moabite dans les veines de ce roi. Plus tard, les rois eux-mêmes donnèrent au peuple l'exemple de ces alliances prohibées par la loi mosaïque.

Les funestes effets qui en résultèrent donnaient sans cesse raison à la sage prévoyance du législateur ; et s'ils ne ramenèrent pas les Hébreux à l'observation de cette prescription, c'est qu'elle leur était inconnue ou indifférente.

Le retour des biens-fonds à leurs premiers possesseurs à l'année du jubilé, ne fut certainement jamais en usage parmi les Hébreux. Les prophètes reprochent sans fin aux hommes puissants de dé-

[1] *Juges*, XIV, 1-3; XV, 2; *Ruth*, I, 4.

pouiller les faibles [1], et aux riches d'ajouter sans cesse maison à maison et un champ à un autre, comme s'ils voulaient devenir les seuls habitants du pays [2]. La loi sur le retour des héritages à ceux qui les avaient obtenus d'abord dans la division de la terre de Canaan, était cependant, on l'a vu, une conséquence inévitable des principes théocratiques du mosaïsme.

Une autre loi tout aussi importante dans le système mosaïque, celle qui ordonne de libérer les esclaves d'origine israélite l'année du jubilé ou l'année sabbatique, ne fut pas mieux exécutée ni mieux connue que la précédente. Sous le règne de Sédécias, à la pressante sollicitation des prophètes, on essaya de la mettre en vigueur. On échoua devant des habitudes séculaires. Les maîtres se rendirent bien d'abord aux instances de Jérémie, ils promirent de renvoyer en liberté leurs esclaves israélites, ils exécutèrent même leur promesse ; mais ils se repentirent bientôt de la facilité avec laquelle ils avaient cédé à la voix du prophète; « ils changèrent d'avis, ils firent revenir leurs

[1] *Esaïe*, I, 23; *Jérémie*, V, 25-28 ; *Amos*, V, 11 et 12.

[2] *Esaïe*, V, 8; X, 1 et 2; *Michée* II. 2; *Ezéch.*, XLVI, 18; XXII, 12; *Amos*, V. 12, *Jérémie*, V, 26-28: *Prov.*, XXII, 22. Aussi le nombre des pauvres était devenu considérable à l'époque où le Deutéronome fut rédigé, et on ne savait remédier que par l'aumône (*Deutér.*, XV, 7-11; *Prov.*, XIV, 31 ; XIX, 17; XXVIII, 27.) à un mal qui ne pouvait exister avec la législation mosaïque.

esclaves, et les assujettirent de nouveau à la servitude [1]. »

Si quelques-unes des parties de la loi sont mises en pratique, on peut se convaincre aisément que ce sont celles qui sont le moins en rapport avec les principes théocratiques, c'est-à-dire celles qui concernent des usages antérieurs au mosaïsme, et que le législateur avait admises dans l'ensemble de ses institutions, pour les mieux rattacher aux antécédents de la famille d'Israël. L'observation n'en est pas due à l'autorité du législateur; elle est tout simplement l'effet d'une tradition qui remonte au delà de Moïse. Ces usages se seraient maintenus par la force même des choses, sans la sanction que leur donna le mosaïsme. Tels sont, par exemple, tout ce qui se rattache au lévirat [2], l'exclusion de la chair de certains animaux dans le régime diététique [3], etc.

Les faits que je viens de rapporter fournissent, ce me semble, une preuve incontestable que les institutions mosaïques, dans ce qui en forme la partie essentielle, ne furent point la loi religieuse et civile du peuple hébreu, du moins jusqu'aux derniers temps de la monarchie, époque à laquelle

1 *Jérémie*, XXXIV, 8-11, 13-17.

2 *Ruth.*, IV, 7.

3 Usage contracté vraisemblablement en Égypte. — Hérodote, II, § 47; Plutarque, *De usu carnis*, p. 54.

on essaya, quoique encore avec peu de succès, de leur donner quelque autorité. Dans la religion, les conceptions élohistes que le jéhovisme de Moïse avait dû corriger, dominèrent toujours dans la nation, et dans la vie civile, la loi fut déterminée soit par les coutumes, soit, après l'établissement du régime monarchique, par le pouvoir royal. De Moïse et de ses lois, il ne restait qu'un souvenir vague, presque entièrement effacé.

§ 2

Ce n'est pas la première fois que ce fait est constaté ; on en a donné deux explications. Les uns ont prétendu que si les Hébreux n'ont tenu que peu ou même point de compte des institutions mosaïques, il ne faut s'en prendre qu'à la dureté du cœur de ce peuple rebelle, indocile à la voix de Dieu, et nullement à leur ignorance de la législation dont les principes furent posés sur le mont Sinaï. Les autres ont cru trouver dans le fait que j'ai signalé une preuve que ce qu'on appelle les institutions mosaïques ne remontent pas à Moïse, qu'elles sont d'un âge bien postérieur, soit qu'elles aient été peu à peu imaginées par les prophètes des diffé-

rents temps, soit qu'elles aient été écrites sous le règne d'Ézéchias ou de Josias, soit enfin qu'elles soient l'œuvre d'Esdras et des hommes qui présidèrent à la restauration du peuple juif, après le retour de la captivité de Babylone. Un vaste champ s'ouvre naturellement, dans cette opinion, aux hypothèses ; mais à quelque époque que l'on place l'origine de la loi, on assure de ce point de vue que, si les Israélites n'ont pas observé la législation mosaïque, c'est par la raison bien simple que cette législation n'exista, du moins dans son ensemble et même dans ses points principaux, que fort tard et bien après l'établissement de la royauté en Israël.

Je ne saurais admettre ni l'une ni l'autre de ces deux explications ; elles me semblent également éloignées de la vérité historique.

Il n'est pas besoin de longues considérations pour écarter la première. Prétendre que les institutions mosaïques n'occupent que peu ou point de place dans l'histoire des Israélites, depuis la mort de Josué jusqu'aux règnes d'Ezéchias et de Josias, uniquement par suite de l'incrédulité et de la dureté du cœur des Hébreux, qui les ont violées sans cesse, c'est supposer que ces institutions leur étaient connues. Cette supposition est entièrement contraire aux faits. Il ne s'agit pas ici, en effet, de lois violées, mais de lois ignorées. En voici la preuve.

Il est inutile, je pense, de s'appesantir sur l'époque des juges. Quand Gédéon établit un culte idolâtrique, quand l'Ephraïmite Mica fait un éphod, ils agissent, non en impies, mais en hommes qui ignorent la vérité religieuse. Dans la simplicité de leur cœur, ils croient se rendre agréables à Dieu et l'honorer en rendant à des images un culte proscrit par le mosaïsme. Cette ignorance des institutions mosaïques est tout aussi manifeste dans les premiers temps de la monarchie. Les auteurs des Proverbes et des Psaumes de l'époque de David et de Salomon n'épargnent pas les Israélites qui violent les lois morales ; mais ils n'ont pas un seul reproche pour ceux qui font des sacrifices en d'autres lieux qu'à Jérusalem, devenu, depuis que l'arche y fut transportée, le centre du culte[1], et l'on a vu que l'on persistait encore alors à aller rendre à Dieu des hommages à Hébron[2], sur le rocher de Soheleth[3], à Guibéon[4], sur la colline des Oliviers[5]. Ils n'ont pas une seule parole de blâme pour ceux qui ne rendent pas à la liberté leurs esclaves d'origine hébraïque au temps fixé par la loi mosaïque, ni pour ceux qui ne restituent pas à leurs posses-

1 J'ai déjà fait remarquer qu'il y avait des idoles dans la maison de David. 1 Samuel, XIX, 13, 16.

2 2 *Samuel*, XV, 7-9.

3 1 *Rois*, I, 9.

4 1 *Rois*, III, 2-4.

5 2 *Samuel*, XV, 30-32.

seurs primitifs, à l'année sabbatique, les héritages qu'ils leur ont achetés. Voudrait-on soutenir que ce silence implique que ces lois n'étaient pas violées? Mais nous savons positivement par Jérémie qu'elles ne furent pas en vigueur parmi les Hébreux[1]; et les auteurs des Proverbes et des Psaumes nous apprennent eux-mêmes que les hommes avides ne manquaient pas de leur temps. Ils les reprennent, il est vrai, de leur avarice et de leurs injustices; mais ils ont égard dans leurs accusations, non à des institutions positives, mais aux prescriptions générales de la conscience; ils leur reprochent, non de violer des lois de l'État, mais de manquer de charité ou même de droiture. En un mot, parmi les prescriptions dont la violation excite la juste indignation de ces écrivains sacrés, on voit revenir sans cesse toutes les lois morales, la probité, la véracité, la bienveillance, la justice, la modération[2], jamais celles qui sont la base de la théocratie mosaïque, dans le sens propre du mot. Que conclure de là, sinon que ces lois théocratiques ne leur étaient pas connues ou du moins qu'elles n'étaient pas devenues des lois de l'État, qu'elles n'étaient pas passées dans les mœurs, et que, par cela même, elles leur étaient indifférentes?

[1] *Jérémie*, XXXIV, 8-11, 13-18.
[2] *Ps.* L, 18-20; LIII, 3, 4; LVIII, 2-6; X, 2-11; XII, 1-5; LXVIII, 3-5; *Prov.*, XI, 1-12, 17, 20, 26; XII, 2, 5, 9, 17, etc.

Ajoutez enfin qu'il est des rites mosaïques de la pratique desquels il n'y a pas le moindre vestige dans l'histoire des Hébreux : telle est celle du bouc portant dans le désert les iniquités du peuple[1], et des institutions, conséquences bien fondées des principes de la législation, auxquelles il n'est pas fait une seule allusion dans aucun des livres hébreux en dehors du Pentateuque : telle est celle qui concerne le rachat des premiers-nés[2].

Est-ce à dire, comme on l'assure dans la seconde hypothèse, que le silence qui couvre les institutions mosaïques pendant des siècles, soit un indice certain qu'elles sont l'œuvre des prêtres et des prophètes, soit de l'époque de Salomon, soit du temps d'Ezéchias et de Josias, soit même de l'âge d'Esdras et de Néhémie ? C'est un fait difficile aujourd'hui à nier, que la législation mosaïque, telle qu'elle nous est parvenue, a été retouchée en différentes occasions. Mais en accordant qu'il y a dans l'ensemble de la loi des détails de beaucoup postérieurs à l'âge que la tradition lui assigne, il me semble impossible de supposer que ses principes, c'est-à-dire toutes les lois qui en constituent la base essentielle, ne remontent pas à Moïse, ou, si l'on aime mieux, à

[1] *Lévit.*, XVI, 21, 22.

[2] *Nombres*, III, 41-51 ; XVIII, 16. Cette institution dérive du principe que la famille d'Israël est vassale de Jéhovah.



quelque cercle de législateurs dont l'œuvre totale est passée à la postérité sous le nom de Moïse. Tout ce qui tient au jéhovisme et à la proscription de tout culte idolâtrique, ainsi que tout ce qui concerne l'idée théocratique et ses conséquences nécessaires, tout cela certainement, quant au fond, et le plus souvent aussi quant à la forme, remonte aux temps mosaïques, et a été établi dans le désert, après la sortie d'Égypte et avant la prise de possession de la terre de Canaan par les Israélites.

Le fait me paraît incontestable, je l'ai déjà fait remarquer, pour celles des institutions qui n'ont pu être suivies, du moins telles qu'elles sont proposées, que dans l'intérieur d'un camp[1]. Telle est, par exemple, la loi qui interdit d'égorger des animaux, aussi bien ceux destinés à la nourriture que ceux qui servaient aux sacrifices, ailleurs que devant le tabernacle. Cette prescription prise à la lettre était d'une exécution impossible dans la terre sainte, quand les Israélites furent répandus sur un territoire étendu[2]. Par quel étrange caprice aurait-on pu concevoir l'idée d'une semblable loi, en de tels termes, pendant la monarchie? Si elle datait de cette époque, elle aurait été rédigée du moins sous une forme qui

[1] *Lévit.*, XVII, 2-9; Bleek, *Einleit. ins alte Test.*, p. 190 et 191.

[2] Aussi n'en est-il plus question à cette époque. *Deutér.*, XII, 15.

en rendit, en quelque manière, l'exécution possible pour les habitants de la Palestine.

Ce fait me paraît tout aussi incontestable pour celles des institutions théocratiques qui n'ont jamais été en usage dans le peuple d'Israël, entre autres pour la loi qui concerne le retour des héritages aux possesseurs primitifs, pour celle encore qui ordonne la mise en liberté, à l'année sabbatique, des esclaves d'origine hébraïque. A quelle époque aurait-on pu imaginer de semblables lois ? Au moment de la restauration de Jérusalem, après la captivité de Babylone ? Nous savons quelles furent les préoccupations des chefs du peuple à cette époque. La misère à laquelle l'usure avait réduit un grand nombre de familles[1], en aurait-elle inspiré la pensée à Esdras et à Néhémie ? Ils n'eurent pas un seul moment l'intention de décréter des mesures de ce genre. Ils en appelèrent au sentiment de la fraternité, ils parlèrent en pères du peuple et non en législateurs. « Rendez-leur, je vous prie, dit Néhémie [1] à ceux qui s'étaient enrichis des dépouilles des pauvres, rendez-leur aujourd'hui leurs champs, leurs vignes, leurs oliviers, leurs maisons, et outre cela, le centième de leur argent, du froment, du vin et de l'huile, que vous exigez d'eux. Et ils répondirent : Nous les rendrons, et nous ne leur demanderons

[1] *Néhémie*, v, 1-5.

rien ; nous ferons ce que tu dis. Alors, ajoute Néhémie, j'appelai les sacrificateurs devant lesquels je leur fis jurer de tenir leur promesse[1] ».

Ces lois seraient-elles du règne de Josias ? Il y eut alors, il est vrai, une sorte de réaction religieuse dans le sens du mosaïsme. Mais il y avait en ce moment à guérir des plaies bien autrement profondes et dangereuses que la misère publique et la déchéance des fortunes particulières. Le royaume de Juda était à deux doigts de sa ruine, et quelque inexpérimentés qu'on puisse supposer les hommes qui avaient en main les rênes de l'État, ils ne l'étaient pas au point de ne pas comprendre que des lois de ce genre, jetées tout d'un coup, sans préparation aucune, dans une société chancelante, en auraient amené la dissolution presque immédiatement.

Comment concevoir même la pensée de changer radicalement un ordre de choses qui durait depuis des siècles, et quelle possibilité y avait-il de restituer aux possesseurs primitifs des biens qui avaient passé par des milliers de mains et dont l'origine première aurait été difficilement constatée ?

Faudrait-il les rapporter au temps de David et de Salomon ? On connaît assez bien les règnes de ces

[1] *Néhémie*, v, 8-12.

deux rois pour savoir qu'elles ne leur appartiennent pas. David fut trop occupé du soin d'asseoir son autorité si souvent menacée, pour penser à des lois agraires et à des règlements sur la liberté individuelle. Il n'y a pas la moindre allusion à des conceptions de ce genre dans les psaumes, dans lesquels il a répandu son âme tout entière. Et si Salomon avait introduit ces lois dans ses États, cette innovation aurait, sans le moindre doute, laissé quelques traces dans les plaintes soulevées par les mesures vexatoires qui servirent de prétexte à la séparation des dix tribus.

Voudrait-on enfin les placer à l'époque des Juges ? Mais comment auraient-elles pu naître dans des temps où les tribus dispersées, morcelées, étaient hors d'état de prendre aucune mesure générale, de travailler à leur organisation en corps de nation, et où chacun, selon les expressions du texte sacré, faisait ce qui lui semblait bon[1] ?

Les lois de la nature de celles dont il est ici question, ne peuvent surgir spontanément dans une société au milieu de laquelle des coutumes antiques ont établi leur empire. Qu'on ne prétende pas m'opposer, comme une objection, les propositions de Tiberius Sempronius Gracchus ; elles n'ont rien de

[1] *Juges*, XXI, 25.



commun avec la loi mosaïque du retour des biens à leurs possesseurs primitifs. Le tribun romain ne s'occupait pas des propriétés privées ; il ne proposait qu'un meilleur mode d'exploitation du domaine public (*ager publicus*), qui était soit le produit de la conquête, soit le résultat des donations et des confiscations. La loi mosaïque, au contraire, se rapportait aux propriétés particulières. La loi du retour des biens aux possesseurs primitifs et celle de la libération des esclaves d'origine israélite à l'année sabbatique, ne peuvent pas avoir pris naissance dans une société organisée ; il est impossible qu'elles soient postérieures à l'établissement des descendants de Jacob dans le pays de Canaan. Mais on s'explique très-bien qu'elles aient pu entrer, comme parties essentielles, dans une législation faite dans le désert et préparée à l'avance pour un état de choses qui n'existait pas encore. Dans ces conditions, uniques dans l'histoire, le législateur, libre de toutes les restrictions qu'imposent les faits accomplis et des antécédents auxquels on ne peut toucher que dans une certaine mesure, pouvait suivre dans toutes leurs conséquences les principes qu'il avait posés ; et l'on a vu par quel lien étroit ces lois se rattachent à l'idée théocratique, base essentielle du mosaïsme. Plus on considère de près ces lois, et plus on reste convaincu qu'elles n'ont pu être conçues à un autre moment et dans d'autres cir-

constances. Elles font partie d'une législation idéale et *à priori*. Leur auteur ne s'est pas trouvé en présence des difficultés que devait soulever leur exécution ; il ne pensa même pas à ces difficultés ; il se serait certainement arrêté devant elles. La vérité, la solidité, la grandeur de son principe, ne lui laissèrent pas le moindre doute que des institutions qui en étaient des conséquences directes, ne fussent d'une exécution possible et ne fissent le bonheur constant du peuple.

Aux considérations que je viens de présenter, je puis ajouter des faits positifs qui en seront comme la vérification et qui nous montreront l'origine mosaïque, sinon, je le répète, de la loi telle qu'elle nous a été transmise, du moins du système général qui lui sert de base.

Les institutions mosaïques n'ont jamais été la loi du peuple d'Israël, je crois l'avoir suffisamment établi ; mais l'existence nous en est attestée par une foule de traits de l'histoire et de la littérature hébraïque. A côté de la grande masse du peuple qui n'en a jamais tenu compte, il se trouve une suite non interrompue d'hommes qui les ont défendues et qui ont travaillé constamment à les propager dans la maison de Jacob. Je veux parler des prophètes. J'étudierai plus tard leur rôle en Israël ; je n'ai ici qu'à montrer d'une manière sommaire qu'ils ont été les témoins du mosaïsme depuis Josué jus-

qu'à la restauration de Jérusalem par Esdras et par Néhémie.

Le mosaïsme est parfaitement empreint dans les quelques paroles qui nous ont été conservées des deux prophètes qui apparaissent dans le Livre des Juges. Tandis que dans les Psaumes de l'époque de David et de Salomon, on ne parle que de l'alliance établie entre Dieu et Abraham, les prophètes dont il s'agit appuient leurs exhortations sur l'alliance traitée entre Dieu et la famille d'Israël, après la sortie d'Égypte. Le premier des deux fait tenir ce discours à l'Éternel : « Je vous ai fait monter hors d'Égypte, je vous ai fait entrer dans le pays dont j'avais promis à vos pères de vous mettre en possession, et j'ai dit : Je n'enfreindrai jamais l'alliance que j'ai traitée avec vous, et vous ne traiterez point de votre côté d'alliance avec les habitants de ce pays, et vous démolirez leurs autels. Mais vous n'avez point obéi à ma voix. Pourquoi avez-vous fait ainsi[1] » ? Le second fait parler à l'Éternel le même langage. Après avoir rappelé qu'il a tiré les Israélites de la servitude de l'Égypte, l'Éternel ajoute : « Je vous ai dit aussi : Je suis l'Éternel votre Dieu, vous ne servirez point les dieux des Amorrhéens[2]. » Ces quelques paroles sont un écho fidèle de la voix de

[1] *Juges*, II, 1 et 2.
[2] *Juges*, VI, 8-10.

Moïse, elles supposent le jéhovisme et la théocratie mosaïque.

L'idée théocratique est encore plus nettement exprimée dans le discours que Gédéon adresse au peuple qui l'invitait à régner sur lui. « Je ne dominerai point sur vous, lui dit-il, ni mon fils ne dominera point sur vous. L'Éternel dominera sur vous[1]. » Samuel met dans la bouche de l'Éternel des paroles inspirées par le même esprit. Quand il consulte Dieu sur la réponse qu'il doit faire au peuple qui demande l'établissement de la royauté en Israël : « Ce n'est pas toi, dit l'Éternel à Samuel, c'est moi qu'ils rejettent ; ils ne veulent point que je règne sur eux[2]. »

Les prophètes des âges suivants s'inspirent également des principes du mosaïsme. Ils font reposer la confiance et le salut de la maison de Jacob, non point comme les poëtes du temps de David et de Salomon, sur l'alliance traitée entre Dieu et Abraham, quoiqu'ils ne passent pas ce fait sous silence[3], mais sur l'alliance traitée, après la délivrance de la servitude d'Égypte, entre l'Éternel et le peuple d'Israël[4]. Ils ne se bornent pas à condamner le culte polythéiste des dieux étrangers ; ils blâment et ils

[1] *Juges*, VIII, 23.
[2] 1 *Samuel*, VIII, 7.
[3] *Esaïe*, XXIX, 22-23 ; XLIV, 1 et 2 ; *Jérémie*, X, 16.
[4] *Ezéchiel*, XX, 5 ; *Jérémie*, XI, 3, 4 ; XXXI, 32.



réprouvent le culte rendu à des simulacres d'Elohim sur les hauts lieux et dans les bocages[1]. « A qui ferez-vous ressembler le Dieu fort? disent-ils à la foule des Israélites idolâtres. Quelle ressemblance lui approprierez-vous? N'aurez-vous donc jamais la connaissance de ce qui vous a été annoncé dès le commencement[2] ! » Enfin, pour eux, l'Éternel n'est pas seulement, comme pour les auteurs des psaumes des premiers temps de la monarchie, un protecteur d'Israël, il est encore, comme l'enseigne le mosaïsme, son juge, son législateur, son roi[3]. Les prophètes des derniers temps de la monarchie, ont, il est vrai, exprimé souvent l'idée théocratique sous des images inconnues à Moïse ; ils représentent Jéhovah tantôt comme l'époux[4], tantôt comme le père, et les descendants de Jacob, comme les enfants[5]. On peut croire que l'établissement du régime monarchique en Israël ne fut pas tout à fait étranger à ces formes nouvelles de langage. Du moment qu'un homme était devenu roi en Israël, il pouvait y avoir quelque inconvénient à ne faire usage que de l'ancienne métaphore, pour parler des rapports de l'Éternel et du peuple. Mais, si l'on considère que dans

[1] *Esaïe*, XVII, 8 ; *Ezéchiel*, XX, 39 et 40 ; *Michée*, V, 14.

[2] *Esaïe*, XL, 18-25.

[3] *Ibid.*, XXXIII, 22 ; XLIV, 6 ; *Jérémie*, VIII, 19; XLVI, 18 ; *Sophon.*, III, 15.

[4] *Ibid.*, LIV, 5 ; LXII, 4, 5 ; *Jérém.*, XXXI, 32; *Ezéch.*, XVI, XXIII.

[5] *Esaïe* I, 2 et 4 ; LXIII, 16 ; LXIV, 8 ; *Jérémie*; III 4 et 14 ; XXXI, 9

les mœurs orientales, le père de famille et l'époux sont des chefs absolus dans leur maison, les rois de leurs femmes et de leurs enfants, on retrouvera dans ces expressions métaphoriques l'idée de la théocratie qui forme une des bases essentielles du mosaïsme.

Je ne voudrais pas prétendre que les prophètes aient eu tous et à un égal degré une connaissance historique de l'œuvre de Moïse ; ce serait vouloir se heurter contre des difficultés insurmontables. Ce n'est en général que par la tradition, et bien souvent par une tradition vague, incertaine, incomplète, qu'ils ont connu le système du grand législateur des Hébreux[1] ; mais les principes mosaïques n'ont jamais péri ; ils se sont transmis, d'un prophète à l'autre, peut-être sous des broderies diverses, mais toujours sous une forme assez distincte pour en laisser en relief les points essentiels. Considérée dans ce qui fait son esprit, la prédication des prophètes, dans la maison de Jacob, resterait une énigme inexplicable, non pas précisément, comme l'assure M. Hengstenberg, si l'on n'admettait pas l'existence antérieure du Pentateuque[2], mais si l'on ne supposait pas l'existence antérieure des idées fondamentales du mosaïsme.

[1] Kuenen, *Histoire critiq. des livres de l'Anc. Testam.*, t. I, p. 215-237.

[2] Hengstenberg, *Autenth. des Pentat.*, t. I, p. 140.

§ 3

Les faits que je viens de signaler s'expliquent facilement, du moins quand on les prend dans leur ensemble, dès que, rentrant dans la réalité historique, on considère le mosaïsme comme une réforme de l'antique hébraïsme, réforme qui porta, non pas seulement sur les conceptions religieuses, mais encore sur toutes les sphères diverses de la vie humaine. Moïse trouva les Hébreux en possession de certaines croyances religieuses; il se proposa de leur en donner de plus parfaites. Ils se représentaient Dieu sous l'idée de la puissance suprême; le législateur ne crut pas cette idée capable de donner une connaissance suffisante de Dieu; il lui sembla, et avec raison, qu'elle pouvait laisser quelque accès à l'idolâtrie; il voulut y substituer une conception de Dieu tirée de la considération de sa nature. Il enseigna que le Tout-Puissant est en même temps l'Être qui existe par lui-même. Par cette manière de saisir le divin, il le mettait au-dessus de toutes les analogies avec les êtres créés et rendait impossible toute espèce d'idolâtrie.

Il prit les enfants de Jacob nomades et pasteurs;

il conçut le dessein de les former à la vie agricole qui lui semblait plus conforme à la nature humaine et plus capable que la vie errante de favoriser la douceur et la pureté des mœurs. Enfin il les trouva sans autres lois que des coutumes qui, quand elles ne laissaient pas un libre cours au désordre, étaient impuissantes à réprimer les excès des passions ; il entreprit de leur imposer une législation morale, fondée sur des principes religieux et capables d'assurer la sainteté de la vie, soit dans la famille, soit dans la cité. Des changements aussi profonds ne peuvent être entrepris sans rencontrer de vives oppositions. On sait aujourd'hui quelle lutte eut à soutenir, au milieu de la famille aryenne, le législateur mazdéen, qui se proposait un but singulièrement analogue à celui de Moïse. Les traditions hébraïques nous parlent aussi de séditions qui s'élevèrent contre le législateur hébreu[1]. Il trouva des adversaires même dans le sein de sa propre famille[2]. Les livres saints ne s'expliquent pas fort clairement sur les causes de ces oppositions ; mais on peut, en s'appuyant sur les analogies de l'histoire, supposer avec une grande vraisemblance qu'elles furent soulevées au nom de l'ancien ordre de choses, contre des innovations dont on ne comprenait ni la valeur

[1] *Exode*, XIV, 10 et suiv. ; XVI, 2 et suiv. ; *Nombres*, XI, 1 et suiv. ; XIV, 1 et suiv ; XVI, 1 et suiv. ; XXI, 3 et suiv.
[2] *Nombres*, XII, 1 et suiv. ; *Lévit.*, X, 1 et suiv.

ni encore moins la nécessité. Moïse en triompha, il est vrai, moins peut-être par la puissance de ceux qui s'étaient ralliés à ses principes, que par le secours que lui prêtèrent tous les Israélites qui sentaient combien il importait de le conserver à la tête des tribus d'Israël, dans les circonstances difficiles dans lesquelles ils étaient engagés depuis la sortie d'Égypte. Mais il ne paraît pas que, dans le désert, le législateur réussit à faire accepter ses institutions à un nombre assez considérable d'Hébreux pour que le succès définitif en fût assuré. On peut en juger par ce qui arriva après lui.

Quand ses disciples immédiats, Josué et les soixante-dix anciens qu'il s'était associés, furent morts, il ne se conserva quelques traces de ses principes que dans un cercle fort restreint de prophètes. Tout le reste du peuple, l'immense majorité, suivit les coutumes et les traditions qu'il avait voulu réformer. Israël n'avait pas évidemment cédé à son influence ; le mosaïsme ne s'était pas rendu maître des esprits. Ce que M. Ewald raconte de l'administration florissante de Josué et des soixante-dix anciens[1] est un tableau de fantaisie plus poétique que conforme aux données de l'histoire.

En outre des obstacles ordinaires que tout réfor-

1 Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. II, p. 336-341, 404-409.

mateur voit s'élever devant ses pas, Moïse rencontra des difficultés particulières, provenant soit du caractère spécial du peuple auquel il s'adressait, soit des circonstances extraordinaires au milieu desquelles son entreprise dut d'abord se produire. Quand je dis que le caractère du peuple d'Israël était peu favorable à la réforme mosaïque, je n'entends pas parler de cette ténacité pour les anciennes coutumes, de cette raideur obstinée, de ce défaut de flexibilité d'esprit que, sur une expression des saintes Écritures, à mon avis, mal entendue, on a pris l'habitude d'attribuer aux descendants de Jacob. En un certain sens, les masses populaires obéissent à la loi d'inertie ; le passé pèse sur elles à peu près également, dans tous les temps et dans tous les lieux. Cet attachement obstiné aux anciennes traditions dont on accuse les Hébreux, aurait été partout un obstacle au libre développement du mosaïsme. Il ne forme pas plus le fond du caractère des descendants d'Israël que celui du caractère de toute autre race. Et quand on y regarde de près, on est forcé de reconnaître que jamais peuple ne fut moins fermé aux conceptions nouvelles que les Israélites. Certes une race qui a passé successivement de la vie nomade à la vie agricole, et qui, obligée, plusieurs siècles après, de quitter la charrue, devint en un clin d'œil d'une rare habileté dans les calculs de la banque et du commerce ; qui a su s'approprier tour

à tour les doctrines mazdéennes à Babylone, plus tard la science grecque à Alexandrie, plus tard encore la philosophie arabe en Espagne ; une race qui a montré constamment une si rare flexibilité d'esprit, ne peut être accusée d'entêtement dans ses croyances, ni d'obtuse obstination dans sa manière de vivre.

Qu'on n'en appelle pas à la résistance qu'elle a opposée, depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à nos jours, à l'esprit de la société moderne au milieu de laquelle elle a vécu. Ce lieu commun de déclamation a grandement besoin d'être revisé. Les débris d'Israël sont entrés dans le mouvement général de l'esprit moderne, disons mieux, ils ont marché aux premiers rangs, partout où on les a laissés jouir des droits que la nature accorde à tous les hommes. N'ont-ils pas en Espagne, sous les Maures, cultivé avec le plus grand succès toutes les sciences de ce temps ? Et dans les villes municipales du midi de la France, avant la destruction de toutes les libertés par les croisés du Nord, n'ont-ils pas donné naissance à une foule d'hommes éminents ? S'ils ont résisté à la persécution, s'ils ont repoussé les bienfaits d'une civilisation qui ne se présentait à eux que sous la forme de la déraison et de la cruauté, cette résistance les honore, et si, pour conjurer des dangers sans cesse renaissants, ils ont eu trop souvent recours à des moyens peu honorables, les seuls

d'ailleurs qui leur fussent laissés, ce n'est pas sur eux, c'est sur leurs persécuteurs aussi absurdes qu'odieux, qu'il faut en faire retomber la honte.

En indiquant le caractère propre de la famille d'Israël comme un obstacle au succès du mosaïsme, j'entends parler de sa nature intellectuelle peu propre à saisir les choses sous un point de vue abstrait. C'est contre sa tendance aux représentations concrètes que vint se heurter une réforme qui inaugurait dans la vie humaine le spiritualisme religieux et moral. Jéhovah est un Dieu qui ne se voit ni ne se touche, qui ne peut être conçu par analogie avec aucun des êtres sensibles, que l'esprit humain ne peut penser que comme ce qui existe par sa propre force. Le souverain que Moïse donne aux Hébreux est un être qui siége, invisible, sur le propitiatoire, et qui ne se manifeste que par l'harmonie qu'il entretient dans le monde physique et dans le monde moral. Ce spiritualisme trouve sans doute un écho dans toute intelligence se comprenant elle-même; mais il est partout peu accessible à la masse; il ne pouvait être saisi au premier moment par des hommes appartenant à une race dont le génie est essentiellement lyrique et enclin à ne voir en général ses idées que sous une forme concrète[1].

[1] Le caractère de la race hébraïque se révèle très-nettement

Le Dieu des tribus israélites était le fort, le puissant; il était conçu par analogie avec les grands, les rois, les héros de ce monde. Il y avait, il est vrai, une transition de cette notion de la force suprême à celle de l'Être existant par lui-même; mais elle n'était pas de nature à être saisie facilement par des hommes manquant de culture. L'antagonisme qu'il faut reconnaître entre les principes spiritualistes du mosaïsme et les aptitudes d'esprit les plus prononcées de la famille de Jacob, ne pouvait disparaître que peu à peu, à la suite d'une longue éducation.

Cette éducation du peuple d'Israël fut un des premiers soins de Moïse après la sortie d'Égypte. Il ne tarda pas à se convaincre qu'il n'avait à peu près rien à attendre des hommes d'un âge mûr, habitués à des opinions, à des préjugés, à des traditions qu'il était impossible d'effacer de leurs esprits incultes. Il reporta son espérance sur la génération qui na-

dans sa langue, dont un des traits les plus marqués est l'absence complète de termes abstraits. Pour exprimer une idée abstraite, elle a recours soit à des formes plurielles, soit à des formes féminines dérivant d'adjectifs. Le peuple qui a donné au monde le spiritualisme religieux, n'avait cependant point de termes pour exprimer la spiritualité, l'invisibilité, l'immensité, l'éternité, etc. Quand les Juifs, entraînés dans le courant de la civilisation générale, furent initiés à la philosophie, ils furent obligés, pour en parler le langage, d'emprunter des mots aux littératures classiques ou d'en composer sur le modèle des termes grecs.

quit au désert. C'est à elle qu'il promit la possession de la terre de Canaan, et c'est pour travailler à la façonner à ses lois, non moins que pour l'endurcir à la fatigue et la rendre capable de combattre et de vaincre les populations cananéennes, qu'il retint pendant quarante ans Israël dans les solitudes de l'Arabie.

Soit que ses plans fussent dérangés par la fâcheuse influence que les pères exercèrent sur leurs enfants, soit qu'il ne trouvât pas des coopérateurs assez nombreux ou assez capables dans ceux qu'il avait associés à son entreprise, soit par suite de toute autre circonstance dont les traces ont disparu, il ne paraît pas que la jeune génération répondit entièrement à son attente. Elle ne se pénétra pas, du moins assez profondément, de ses principes pour s'en faire comme une seconde nature et ne plus pouvoir vivre sans eux. Il est cependant probable que les hommes de cette génération, peut-être même ceux de la génération précédente, se seraient pliés aux lois mosaïques, s'ils avaient été immédiatement transportés dans un milieu où elles auraient régné. Mais la législation mosaïque eut cette destinée, unique dans l'histoire, d'être faite en vue de circonstances futures, et non point, du moins dans une foule de points, pour le moment présent. « Quand vous serez entrés au pays que l'Éternel vous donne, voici ce que vous ferez... », tel est le

préambule d'un grand nombre de lois[1]. Le but essentiel de Moïse était de faire un peuple d'agriculteurs; la plupart de ses lois sont rédigées dans ce sens; mais il les adressait à un peuple encore nomade. Il recommandait le repos du septième jour à des hommes qui n'avaient aucun travail à exercer. Il ordonnait de ne point ensemencer la terre pendant l'année sabbatique à des hordes errantes entièrement étrangères à l'agriculture, et qui n'avaient pas encore un pouce de terrain à cultiver. Ces lois ne concernaient que l'avenir; en attendant, elles étaient une lettre morte.

Il n'est pas douteux que si Moïse avait pu présider à l'établissement des Israélites dans la terre de Canaan, il n'eût mis aussitôt en pratique sa législation. Les difficultés inséparables des premiers moments de la prise de possession du pays auraient obligé la famille d'Israël à lui rester soumise. La tenant tout entière sous sa main, il aurait, dans ces circonstances critiques, jeté l'organisation de l'État dans le moule que sa législation avait préparé. Une fois l'ordre social établi sur ses plans, le peuple l'aurait accepté, d'abord par nécessité, puis par habitude, et, par la marche même des choses, l'esprit des institutions mosaïques aurait fini

[1] *Lévit.*, xiv, 34; xxiii, 10; xxv, 2; *Nombres*, xv, 2; *Deut.*, vi, 10.

par dominer dans la maison de Jacob. Mais Moïse mort, il n'y eut plus de main assez ferme pour régir les événements. Josué ne put s'occuper de l'organisation du peuple que vers la fin de sa vie[1], soit qu'il fût plus propre à commander des armées qu'à fonder et à diriger des institutions, soit qu'il eût dû se consacrer tout entier à veiller à la sûreté d'Israël, en combattant et en contenant les populations cananéennes. Mais déjà des coutumes contraires à la loi mosaïque s'étaient établies, et si, d'un côté, le texte sacré nous dit qu'Israël servit l'Éternel tout le temps de Josué et tout le temps des anciens qui lui survécurent[2], Josué nous apprend lui-même, dans le dernier discours qu'il adressa aux chefs du peuple réunis autour de lui à Sichem[3], que les enfants de Jacob n'avaient point abandonné les dieux qu'ils servaient avant d'entrer dans la terre sainte, et qu'il y avait même parmi eux des dieux des étrangers[4].

Ajoutons encore que l'établissement d'Israël dans la terre de Canaan ne s'accomplit pas ainsi que l'avait entendu Moïse. Il entrait dans son plan d'isoler les Hébreux de tout commerce avec les peuplades d'une autre origine. C'est dans ce des-

[1] *Josué*, XXIV, 25.
[2] *Ibid.*, XXIV, 31.
[3] *Ibid.*, XXIV, 1.
[4] *Ibid.*, XXIV, 14-24.

sein qu'il avait voulu que les Cananéens fussent exterminés ou chassés du territoire qu'ils occupaient[1]. Les événements trompèrent son attente. Les tribus d'Israël, isolées les unes des autres, mêlées aux anciens possesseurs du pays, furent bientôt soustraites à toute direction centrale et incapables de tout mouvement d'ensemble. Une fois que le lien fédéral fut rompu, chacune d'elles s'organisa d'après les traditions antérieures au mosaïsme. Cette division, que la marche des événements rendit peut-être inévitable, fut funeste aux institutions de Moïse. Elle arrêta le développement de son œuvre et paralysa l'impulsion qu'il pouvait avoir réussi à imprimer aux esprits dans le désert. On peut le supposer avec d'autant plus de vraisemblance que, aussitôt que vers la fin de la période agitée des juges, Israël, maître du pays tout entier, fut en mesure de former un seul peuple, il se trouva un second Moïse pour reprendre l'œuvre du grand législateur. On ne peut douter, dans tous les cas, que le désordre qui fut la conséquence de cette position des Hébreux dans la terre de Canaan, et que les prophètes déplorent si amèrement[2], n'ait été une des principales causes

[1] *Exode*, XXIII, 27-33; XXXIII, 2; XXXIV, 11-13; *Nombres*, XXI, 2 et 3; XXXI, 2-17; XXXIII, 51, 52, 55; *Deutér.*, VII, 2, 16, 24-26.

[2] *Juges*, XVII, 6; XXI, 25.

qui rendirent impossible pour des siècles la réalisation des plans de Moïse.

Au reste, l'isolement de la famille d'Israël, qui était une des conditions essentielles de son éducation mosaïque, ne put pas même être maintenu dans le désert. Soit qu'il ne fût pas maître de dominer les événements, soit qu'il crût nécessaire de fortifier les tribus sorties d'Égypte, des diverses hordes errantes qu'on rencontra dans le désert, le législateur admit, dans les campements d'Israël, un nombre plus ou moins considérable d'étrangers[1]. Ces étrangers se fondirent, en général, dans les diverses tribus d'Israël. Il y en eut cependant qui conservèrent une existence indépendante, et qui, après avoir suivi les Israélites dans la terre de Canaan, y formèrent à côté d'eux des établissements particuliers. Telle fut cette famille de Kéniens[2], dans laquelle Moïse avait pris sa première femme. Ces hordes errantes appartenaient probablement à la race sémitique, peut-être même à la descendance d'Abraham; mais elles n'avaient vraisemblablement rien de commun avec les Israélites, si ce

[1] Il est continuellement question des étrangers qui se trouvaient dans le camp des Israélites, dans le Lévitique (XVII, 8, 10, 12; XX, 2; XXII, 18, etc.) et dans le livre des Nombres (IX, 14; XV, 14; XVIII, 4, etc.). Déjà un certain nombre de familles non israélites étaient sorties de l'Égypte avec les Hébreux et les avaient suivis dans le désert. *Exode*, XII, 38, 48 et 49.

[2] *Juges*, I, 16; IV, 11, 17, 22; V, 24.

n'est quelques traditions monothéistes plus ou moins défigurées. Elles introduisirent dans la famille de Jacob des éléments qui durent porter la confusion dans les coutumes antiques, et, à plus forte raison, élever de nouvelles difficultés à la réforme mosaïque.

§ 4

Si l'on veut maintenant se rendre compte des faits qui viennent d'être constatés, on ne pourra le faire, ce me semble, qu'en supposant que, tandis qu'une très-faible partie de la famille d'Israël s'était rangée sous la loi de Moïse, la grande masse de la nation, restée fidèle aux traditions patriarcales, défigurées cependant en plusieurs points par des influences étrangères, n'eut pas d'autre religion qu'un monothéisme idolâtrique. Tous les historiens du peuple hébreu parlent d'un parti antithéocratique, c'est-à-dire antimosaïque, qui persista jusqu'à la captivité de Babylone. Cette dénomination est loin d'être exacte; car ce parti, c'était en réalité l'immense majorité d'Israël. Les partisans du mosaïsme ne formèrent, jusqu'aux derniers temps de la monarchie, qu'une imperceptible minorité.

Depuis Moïse jusqu'à la ruine de Jérusalem par les Chaldéens, il y a en présence au milieu des Hébreux, non sans doute deux religions radicalement différentes, mais deux formes très-diverses d'une même religion. C'est d'un côté le monothéisme spiritualiste, dans lequel le grand législateur avait transformé le monothéisme simple et spontané des patriarches, et qui n'eut pendant des siècles qu'une poignée de partisans; c'est de l'autre un monothéisme idolâtrique qui dérivait aussi des traditions religieuses des patriarches, mais altérées pendant le long séjour des enfants d'Israël au milieu des peuples païens et qui, profondément enraciné dans l'imagination peu mobile du peuple, ne céda pas de longtemps aux conceptions si pures du mosaïsme.

L'état religieux des Hébreux n'est pas sans offrir quelque analogie avec l'état religieux des chrétiens dans l'Europe occidentale. De même que le monothéisme hébraïque, le christianisme s'est divisé en deux conceptions qui, partant de la même base, suivent deux routes fort distinctes. C'est, d'un côté, dans l'Église catholique, un christianisme quelque peu idolâtrique, s'appuyant plus sur la tradition que sur les documents sacrés, et groupant autour de lui, du moins dans notre pays, la grande masse de la population. Tous les traits qui le distinguent s'appliquent au monothéisme idolâtrique que com-

battirent Moïse et les prophètes parmi les Hébreux, et qui fut la religion de la majorité des enfants d'Israël jusqu'aux derniers temps de la monarchie. C'est, d'un autre côté, dans les diverses Églises protestantes, un christianisme spiritualiste, se fondant, ou du moins prétendant se fonder uniquement sur un texte écrit, et ne comptant parmi nous, et en général dans les pays latins, qu'un nombre fort restreint de disciples. Il en était à peu près de même du monothéisme mosaïque dans la maison de Jacob.

Quelques-uns des faits sur lesquels repose cette analogie ont été mis en lumière par plusieurs critiques allemands. J'ai déjà eu occasion de faire remarquer que M. Ewald compare l'adoration de Dieu représenté par des figures symboliques au milieu des Hébreux au culte des images dans l'Église catholique, et qu'il explique très-bien que la première n'est pas plus que le second une négation de l'unité de Dieu. Seulement il se trompe en prétendant que les prophètes voyaient le culte hébraïque des symboles de Dieu du même œil que le sacerdoce catholique considère le culte des images. J'ai prouvé que les prophètes condamnaient au contraire très-positivement ce culte, et je puis ajouter que c'est principalement avec leurs propres expressions que les controversistes protestants réfutent la doctrine catholique des images. Un

trait plus important à mentionner ici, c'est qu'il n'est presque pas un seul des critiques qui ont écrit sur le prophétisme hébreu, qui n'ait cru devoir indiquer qu'il y a entre le sacerdoce lévitique et les prophètes les mêmes rapports qu'entre le sacerdoce catholique et les prédicateurs protestants[1]. Non-seulement le sacerdoce hébreu doit, comme le sacerdoce catholique, l'autorité morale qu'il s'attribue à la caste à laquelle il appartient, tandis que le prophète n'a, comme le prédicateur protestant, d'autre valeur que celle qu'il tire de lui-même; non-seulement le prêtre hébreu n'est, comme le prêtre catholique, qu'un officiant, que l'homme des rits et des cérémonies, tandis que le prophète a pour affaire essentielle, comme le prédicateur protestant, d'éclairer, d'instruire, de moraliser par la parole; mais encore, et ceci va plus au fond des choses, le sacerdoce lévitique ne peut séparer la religion, tout comme le sacerdoce de l'Église catholique, de l'accomplissement des pratiques du culte, tandis que le prophète hébreu ne fait pas plus de cas que le docteur protestant des formes extérieures de la religion, et ne reconnaît pour indispensable que le sentiment d'une bonne conscience devant Dieu.

Si l'on considère que le sacerdoce lévitique,

[1] Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, t. II, p. 326, 333.

malgré son origine mosaïque, fut, à peu d'exceptions près, l'ennemi des prophètes, qu'il pactisa, à partir de son premier père Aaron, avec le monothéisme idolâtrique[1], et qu'il peut être regardé comme le représentant des croyances religieuses de la grande majorité du peuple d'Israël, et que les prophètes, que l'on doit regarder comme les continuateurs de l'œuvre de Moïse, furent à la tête du petit nombre d'Israélites fidèles adorateurs de Jéhovah, on aura, dans le parallèle si souvent indiqué entre le sacerdoce lévitique et le sacerdoce catholique d'un côté, et les prophètes et les docteurs protestants de l'autre, une nouvelle preuve de la réalité de l'analogie que j'ai essayé d'établir entre l'état religieux des Hébreux depuis la mort de Josué jusqu'aux derniers temps de la monarchie, et l'état religieux des chrétiens dans les contrées occidentales de l'Europe, dans les temps modernes. Cette analogie ne doit pas sans doute être trop pressée ; mais prise dans ce qu'elle a de plus général, elle me paraît propre à faire comprendre la présence en Israël des deux formes de mono-

[1] Depuis Aaron qui élève le veau d'or comme une image symbolique de Dieu, jusqu'à Urie le sacrificateur qui bâtit un autel sur le modèle que le roi Achaz lui envoya de Damas (2 *Rois*, XVI, 10-16), il y eut toujours des lévites disposés à célébrer le service religieux sur les hauts lieux et dans les bocages, devant les éphods et devant les théraphim

théisme que j'ai signalées, et la nature de la lutte qu'elles soutinrent pendant des siècles l'une contre l'autre.

L'idolâtrie monothéiste, qui fut la religion de la majorité des Hébreux, doit être distinguée avec soin de l'idolâtrie polythéiste qui ne régna que trop souvent dans la maison de Jacob. Celle-ci fut toujours une importation étrangère parmi les descendants d'Israël. Elle y fut toujours apportée du dehors, comme j'ai déjà eu occasion de le dire, soit par les épouses phéniciennes ou égyptiennes des rois, soit par des princes faibles et pusillanimes qui s'imaginaient, en imitant les coutumes des peuples voisins, se les attacher. L'idolâtrie monothéiste facilita bien en un certain sens l'introduction de ces cultes polythéistes au milieu des Hébreux; mais, au fond, elle n'a rien de commun avec eux. On peut admettre, il est vrai, que l'exemple de l'idolâtrie polythéiste des peuples étrangers pervertit jusqu'à un certain point le sens religieux des Israélites; mais la source principale de l'idolâtrie monothéiste des Hébreux fut le caractère concret de leur génie. Ils ne purent se faire une idée du Dieu abstrait du mosaïsme; ils eurent besoin de se représenter Jéhovah sous des images symboliques. Quoi qu'il en soit, c'est un fait certain que ce n'est pas seulement à des statues de divinités étrangères, mais que c'est à des représentations sensibles de leur Dieu, du Dieu unique, qu'ils

rendirent un culte sur les hauts lieux et dans les bocages[1]. On ne s'expliquerait pas autrement comment tant de rois, loués en un certain sens pour leur piété, auraient laissé subsister ces lieux de culte, après avoir détruit avec le plus grand soin les autels des dieux des peuples polythéistes[2].

Les écrivains sacrés ne confondent jamais l'idolâtrie monothéiste et l'idolâtrie polythéiste. J'en ai déjà donné des preuves; mais comme on ne saurait trop insister sur ce point qui est capital et qui a été trop méconnu, je citerai encore un passage très-significatif du premier livre des Rois. « Les habi- » tants du royaume de Juda, sous le règne de » Roboam, se bâtirent aussi, dit le texte sacré, » des hauts lieux, des stèles et des bocages, sur » chaque haute colline et sous chaque arbre ver- » doyant. Il y eut aussi dans le pays des gens qui » se prostituèrent et qui commirent toutes les abomi- » nations des nations que l'Éternel avait chassées » devant les enfants d'Israël[3]. » Les premiers étaient des monothéistes idolâtres qui, contrairement aux prescriptions mosaïques, avaient fait des images symboliques de Dieu; ils étaient en grand nombre, ou pour mieux dire c'était l'ensemble même du peuple

[1] 2 *Chron.*, XXXIII, 17.
[2] 1 *Rois*, XV, 11-14 ; XXII, 43, 44 ; 2 *Rois*, X, 28-31 ; XII, 2, 3 ; XV, 3, 4, 34, 35.
[3] 1 *Rois*, XIV, 21 et 24.

de Juda qui était tombé dans cette erreur. Les seconds n'étaient qu'une faible minorité; plus coupables et plus insensés, ils s'étaient laissé séduire par les mœurs étrangères et avaient adopté les dieux des Cananéens.

Que cette idolâtrie monothéiste ait constamment régné parmi les Hébreux, qu'elle n'y ait soulevé aucune opposition, si ce n'est de la part des prophètes et de ceux qui partageaient leurs croyances religieuses, c'est-à-dire de la part des disciples du mosaïsme; qu'elle ait été acceptée partout comme le culte reçu, sorte d'appendice ou de supplément du culte lévitique de Jérusalem, quand celui-ci eut été institué, c'est ce qui ressort de mille passages des livres saints. Le fait ne saurait être révoqué en doute pour les temps qui précédèrent l'établissement de la monarchie. J'ai déjà fait remarquer trop souvent que les pieux Israélites de cette époque croyaient honorer Dieu en dressant des éphods et des théraphim, pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. On sait que ce culte idolâtrique de Dieu fut la religion nationale et officielle des dix tribus. On a prétendu qu'il en fut autrement dans le royaume de Juda. C'est là une erreur manifeste. Le temple de Jérusalem n'exerça pas du tout l'influence qu'on lui attribue et le sacerdoce fut loin d'être l'ennemi, comme l'assure Winer[1], du culte des hauts lieux et

[1] Winer, *Biblisch. Realwœrterb.*, t. I, p. 212.

des bocages ; j'en donnerai bientôt la preuve. On a vu que sous le règne de David et sous celui de Salomon, il y avait, du consentement même de ces rois, d'autres lieux de culte que Jérusalem, qu'on allait accomplir des vœux à Hébron[1] et faire des sacrifices à Gabaon et dans une foule d'autres hauts lieux[2], et que ces actes, quelque contraires qu'ils fussent aux institutions mosaïques, ne passaient pas pour illicites. Après la séparation des dix tribus, on continua à célébrer un culte sur les hauts lieux et dans les bocages, dans le royaume de Juda[3]. Ces lieux de culte furent conservés par tous les rois[4]. Ezéchias et Josias furent les seuls qui les détruisirent[5].

Ce culte idolâtrique n'eut pas d'autres prêtres que ceux de la tribu de Lévi. Il n'est jamais fait mention d'un ordre spécial de prêtres pour le service des hauts lieux. Ce silence indique déjà qu'il était exercé par le sacerdoce lévitique[6]. Mais on a

1 2 *Samuel*, xv, 7-9.

2 1 *Rois*, iii, 2-4.

3 1 *Rois*, xiv, 23 et 24 ; *Jérémie*, vii, 31 ; *Ezéchiel*, xx, 29-32.

4 1 *Rois*, xv, 14 ; xxii, 44 ; 2 *Rois*, xii, 3 ; xxi, 3 ; 2 *Chron.*, xxviii, 25.

5 2 *Rois*, xviii, 4 ; xxiii, 5, 8, 9 ; 2 *Chron.*, xxxiii, 1 ; xxxiii, 3.

6 Jéroboam prit, il est vrai, les prêtres du culte idolâtrique, qu'il établit à Dan et à Béthel, en dehors de la tribu de Lévi (1 *Rois*, xii, 31 ; xiii, 33). Mais précisément le soin avec lequel l'écrivain sacré fait mention de ce fait est une preuve qu'il n'était pas ordinaire et que les prêtres des hauts lieux étaient partout

des faits positifs qui le prouvent d'une manière incontestable. D'abord, si l'on excepte certains membres de la tribu de Lévi qui, comme Jérémie et Ezéchiel, avaient embrassé les principes du mosaïsme, on ne voit pas que le sacerdoce hébreu ait jamais travaillé à la suppression des hauts lieux et des bocages. Les écrivains sacrés nous apprennent eux-mêmes que, même sous des rois pieux qui leur étaient sincèrement dévoués, il y eut des sacrificateurs qui n'entreprirent rien contre ce culte, quand il était en leur pouvoir de le détruire[1].

On sait encore que, dans les anciens temps, les lévites n'éprouvaient pas le moindre scrupule d'exercer leur ministère devant les éphods et les théraphim[2]. Il ne paraît pas que, plus tard, ils aient eu d'autres sentiments, s'il faut en juger du moins par les reproches que leur adressent si souvent les prophètes[3]. Il ne saurait rester le moindre doute sur la part que le sacerdoce lévitique prenait à ce culte proscrit par la loi de Moïse, mais devenu populaire en Israël, quand on voit que les ornements qui étaient employés dans ces sortes de chapelles

ailleurs des membres de la caste sacerdotale, et l'on est confirmé dans cette opinion quand on voit que, d'après l'auteur du premier livre des Rois, cette action de Jéroboam aggrava encore son crime (1 *Rois*, XIII, 34).

[1] 2 *Rois*, XII, 2 et 3.

[2] *Juges*, XVII, 7-12.

[3] *Esaïe*, XXIV, 2 ; XXVIII, 7 ; *Osée*, IV, 8 et 9 ; *Jérémie*, II, 8 ; V, 31 ; XXIII, 1 et 3 ; *Sophon.*, I, 4.

désignées dans nos traductions par le noms de hauts lieux et de bocages[1], se confectionnaient dans le temple de Jérusalem[2]. Enfin, quand Josias réorganisa le culte lévitique, il raya du nombre des sacrificateurs appelés à célébrer le service religieux à Jérusalem, « ceux qui avaient été sacrificateurs des hauts lieux », sans les priver toutefois des moyens d'existence assurés à tous les membres du sacerdoce[3]. Ce fait prouve catégoriquement que le culte idolâtrique des hauts lieux et des bocages n'avait pas d'autres prêtres que ceux qui appartenaient à la tribu de Lévi.

Ce culte avait ses prophètes, tout comme le jéhovisme avait les siens. Les écrivains sacrés qui sont placés au point de vue jéhoviste les appellent des prophètes de mensonges, de faux prophètes[4]. Il est probable qu'un grand nombre d'entre eux ne méritaient que trop ces qualifications flétrissantes. On en voit qui pactisent avec les prophètes du culte de

[1] Sur אֲשֵׁרָה, que nos versions traduisent par bocage, et sur בָּמ'רת, qu'elles rendent par hauts lieux, consultez Génésius *Thesaurus ling. hebr.*, p. 162 et 163 et 188 ; Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, t. I, p. 534 et 600 ; *Revue de Théologie*, Strasb., 1869, p. 101, note 1.

[2] 2 *Rois*, XXIII, 7.

[3] 2 *Rois*, XXIII, 8 et 9. Comp. 2 Rois, XVI, 15 et 16.

[4] *Mich.*, III 11 ; *Esaïe*, XXIX, 10 ; *Jérémie*, XIV, 13 et suiv. ; XVIII, 18 et suiv. ; XXIII, 9 et suiv. XXVI, 7-9 ; XXVII, 16 et suiv. ; XXVIII, XXIX, 21 et suiv. ; *Ezéchiel*, XIII, XXII, 25 et suiv., etc.

Baal[1]; d'autres semblent n'avoir été que les vils approbateurs des caprices des rois[2], ou les détestables flatteurs des passions et des préjugés populaires[3]. On ne saurait douter cependant qu'il n'y ait eu parmi eux d'honorables exceptions. Certainement, ceux qui furent les conseillers de Jéhu dans le royaume du Nord, d'Asa dans celui du Midi, n'étaient ni des impies ni des païens. Ils défendaient sans doute une mauvaise cause, en prenant le parti du monothéisme idolâtrique ; ils ne comprenaient pas la valeur des principes et des institutions mosaïques ; mais sous ces erreurs involontaires pouvaient se trouver des intentions droites et des sentiments religieux.

Le parti opposé à ce qu'on peut appeler l'Église nationale, puisqu'elle était l'Église de la majorité des Hébreux, se rattache au mosaïsme et forme, dans la maison de Jacob, une sorte d'hébraïsme réformé. On en a la preuve dans les discours et les écrits des prophètes de l'Éternel qui en furent les représentants et les chefs. On sait que ces fidèles serviteurs de Dieu n'attaquèrent pas avec moins de vivacité l'idolâtrie monothéiste que les cultes poly-

[1] 1 *Rois*, XVIII, 19.
[2] 1 *Rois*, XXII, 11 et 12.
[3] *Jérémie*, VI, 10-15 ; XIV, 13 et suiv. ; XVIII, 18 ; XIX-XX, 6 ; XXIII, 11-18, 21 ; XXVI, 7 et suiv. ; XXIX, 21-30 ; XXXVIII, 2-4 ; *Ézéch.*, XIII, 1 et suiv. ; *Mich.*, III, 5-12 ; etc.

théistes. Le second commandement du Décalogue fut le thème le plus ordinaire de leurs exhortations. Ils rappellent sans cesse l'alliance traitée à Horeb par l'Éternel avec la famille de Jacob ; ils insistent constamment sur ce point essentiel qu'il n'y a point d'autre salut pour Israël que dans l'observation des clauses de cette alliance. Cette alliance, qui est le fondement du mosaïsme, est, si l'on peut ainsi dire, la charte dont ils ne cessent de réclamer l'exécution, et contre la violation de laquelle ils protestent sans jamais se lasser. Ils en appellent à elle contre le monothéisme idolâtrique de la nation, avec la même persévérance que les écrivains protestants aux textes de l'Évangile contre le catholicisme.

Le tableau que je viens de tracer me semble renverser entièrement l'opinion vulgaire qui ne veut voir dans la lutte du prophétisme et des sectateurs des hauts lieux et des bocages que les oppositions qui, dans toutes les religions, divisent les hommes pieux et les indifférents et les impies. L'indifférence et l'impiété ne sont pas permanentes dans une religion ; elles ne se montrent qu'en certains moments, d'ordinaire à l'époque de sa décadence. Dans Israël, au contraire, le culte des hauts lieux et des bocages dure sans interruption pendant environ dix siècles ; il se montre à l'origine même du mosaïsme ; il le repousse comme une réforme ou inutile ou importune ; et tandis que les religions succombent à la fin

devant l'impiété et l'indifférence, ici c'est le culte idolâtrique qui cède enfin au mosaïsme. Ajoutez que les indifférents et les impies n'ont été, dans aucun pays, animés d'un esprit persécuteur, par le fait même qu'ils étaient indifférents et impies; en Israël, au contraire, le monothéisme idolâtrique ne cesse de persécuter les prophètes et ceux qui partagent leurs croyances. Ce trait seul suffirait pour nous faire reconnaître une religion dominante ou une religion d'État.

Tout nous ramène à la thèse que j'ai essayé de prouver, que depuis Moïse jusqu'aux derniers temps de la monarchie, il y eut en Israël deux partis religieux, ou, pour mieux dire, deux Églises : celle de la majorité, qui n'était que l'antique monothéisme patriarcal défiguré par des pratiques idolâtriques, et celle de la minorité, qui était le résultat de la réforme mosaïque. Il me reste à montrer comment celle-ci finit par vaincre sa rivale.

§ 5.

Les enfants d'Israël qui se groupaient autour des prophètes et qui formaient ce qu'on peut appeler l'Église mosaïque, ne furent pendant longtemps qu'une faible minorité. Après avoir été, pour ainsi dire,

à l'état latent pendant la longue période des juges, l'action de ce parti devint plus sensible depuis Samuël, sans réussir cependant à prendre la direction des esprits, soit dans les affaires politiques, soit dans les affaires religieuses. Du temps d'Élie, l'Éternel ne s'était réservé que sept mille hommes dans le royaume du Nord[1], et s'il faut en juger par Abdias[2], ils n'étaient pas en état de faire oublier par leur courage leur faiblesse numérique. Ce qui est certain, c'est qu'ils y furent constamment persécutés, ou du moins réduits au silence; mais le jéhovisme, quoique écrasé par le despotisme militaire, n'y fut jamais entièrement éteint. Quand, à la fin du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne, à peu près vers l'époque de la déportation des dix tribus, Ezéchias invita les jéhovistes du Nord à assister à Jérusalem à la célébration de la Pâque, il en vint de presque toutes les tribus qui avaient composé le royaume d'Israël[3].

L'état religieux du royaume de Juda ne différait que par quelques nuances de celui du royaume d'Israël. Mais ces légères différences étaient à l'avantage du jéhovisme. Dans l'un et dans l'autre, l'élohisme dominait; mais tandis que dans le Nord les cultes polythéistes trouvaient de faciles adhé-

[1] 1 *Rois*, XIX, 18.
[2] 1 *Rois*, XVIII, 3 et suiv.
[3] 2 *Chron.*, XXX, 1-6, 10, 11 et 18.

rents, même sur le trône, ils ne semblent pas avoir eu des succès aussi considérables dans le Midi. Il y eut sans doute à Jérusalem des rois qui élevèrent des autels aux divinités étrangères[1], mais cette impiété s'y produisit moins souvent qu'à Samarie. D'un autre côté, le culte lévitique était un centre de jéhovisme, de jéhovisme mal entendu et fort imparfait, il est vrai, mais suffisant toutefois pour être une sorte de lien commun entre ce que j'ai appelé l'Église nationale, Église qui n'avait de mosaïque que la forme de son culte, et à laquelle présidait la caste sacerdotale, et l'Église franchement jéhoviste, à la tête de laquelle se trouvaient les prophètes. Il ne faudrait pas s'exagérer sans doute la force de ce lien. Le nom de Jéhovah n'était certainement pas plus une cause de paix et de fraternité entre les deux partis que celui de Jésus-Christ ne l'a été plus tard entre les catholiques et les protestants. Le temple, habitation de Jéhovah, était tantôt profané par les autels de divinités étrangères[2], tantôt abandonné pour les bocages et les hauts lieux[3], et quand il était rendu à sa destination, il n'était

[1] 2 *Chroniq.*, XXI, 6-12, 13 ; XXII, 3 ; XXV, 14 ; XXVIII, 2-4, 23 25 ; 1 *Rois*, XIV, 24, 2 *Rois*, XVI, 3, 4 ; XXI, 3.

[2] 2 *Chron.*, XXXIII, 4 ; 2 *Rois*, XVI, 10-18 ; XXI, 4 et suiv ; XXIII, 12 ; *Jérémie*, VII, 30.

[3] 2 *Rois*, XXIII, 7 ; *Chron.*, XXVIII, 24 ; XXXIV, 18 ; XXI, 6 ; XXII, 3.

guère que le théâtre d'un culte formaliste et sans vie. C'était cependant un fait considérable, que le Dieu des prophètes ne fût pas un Dieu absolument étranger à la masse de la population.

Le culte lévitique ne paraît pas avoir eu une grande importance dans le royaume de Juda, soit que le peuple lui préférât les cultes idolâtriques des hauts lieux et des bocages, soit qu'un sacerdoce peu éclairé favorisât lui-même les actes d'idolâtrie. On a déjà vu que jamais le sacerdoce ne réclama la centralisation du culte. C'est une preuve indirecte qu'il approuvait, ou du moins qu'il ne condamnait pas les cultes des hauts lieux et des bocages. Il y a plus encore : en certains temps, les ornements qui servaient à ces cultes furent confectionnés dans l'intérieur même du temple[1]. On ne s'aurait s'étonner que, dans un tel état de choses, l'idolâtrie monothéiste comptât de nombreux adhérents[2]. Sauf pendant les quelques années de la jeunesse de Joas[3], les rois de Juda, jusqu'à Ezéchias, maintinrent le culte idolâtrique sur les hauts lieux ou dans les bocages. Ceux d'entre eux qui sont loués pour leur piété, Asa, Josaphat, Joas, Amasias, ne se distinguèrent des autres qu'en ce qu'ils proscrivirent les

[1] 2 *Rois*, XXIII, 7.
[2] 1 *Rois*, XIV, 22-24.
[3] 2 *Rois*, XII, 3 et 4 ; 2 *Chron.*, XXIV, 18.

divinités étrangères[1], et encore ce dernier finit par leur élever des autels[2]. La partie riche de la nation et les principaux de Juda semblent avoir constamment pris fait et cause pour l'idolâtrie monothéiste. C'est à leur sollicitation que Joas abandonna la maison de l'Éternel et suivit les idoles des bocages[3]. Ce fait n'a rien qui puisse nous surprendre, quand on voit les prophètes les poursuivre constamment de leurs accusations[4].

Quelle était la force du parti jéhoviste à cette époque, sous les successeurs de Roboam? Il est difficile de le préciser. Il est probable qu'elle alla en croissant, surtout depuis la ruine du royaume du Nord, qui dut être un terrible exemple pour le royaume du Midi. Mais on peut être assuré que ce parti ne formait qu'une faible minorité; on peut en juger, soit par la contrainte qui pesait sur les prophètes, soit encore mieux par les persécutions auxquelles presque aucun d'eux n'échappa[5].

Les choses changèrent de face vers le milieu du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne. Le jéhovisme prit alors dans la famille de Jacob une consistance

[1] 1 *Rois*, XV, 11-14; XXII, 5, 43, 44; 2 *Rois*, XII, 3 et 4; 2 *Chron.*, XX, 32; XXIV, 18; XXV, 2.

[2] 2 *Chron.*, XXV, 14.

[3] 2 *Chron.*, XXIV, 17 et 18.

[4] *Esaïe*, X, 1, 2; LIX, 3; *Jérémie*, XIV, 3; XXII, 13-17; XXXVIII, 4, 25; *Osée*, XII, 9; *Mich*., III, 9-12; VII, 3, etc.

[5] 2 *Chron.*, XXIV, 20-22.



qu'il n'avait jamais eue auparavant. Ce fut sous le règne d'Ezéchias que s'accomplit ce changement. Les traditions hébraïques n'ont pas de termes assez énergiques pour rendre hommage à ce grand prince. « Aucun roi, disent-elles, ne l'a jamais égalé, ni parmi ceux qui lui succédèrent, ni parmi ceux qui avaient régné avant lui [1]. » Les docteurs de la Synagogue ont remarqué qu'il n'est pas même fait d'exception pour David. Ce fait s'explique, selon Lévi ben Gerson, par cette circonstance que David pécha et qu'Ezéchias ne pécha point [2]. Il est à la fois plus simple et plus naturel d'y voir l'effet de la reconnaissance des prophètes pour le prince qui, en se rangeant sans arrière-pensée de leur côté, assura la victoire au parti jéhoviste. David avait, en établissant le culte lévitique, réalisé une partie du mosaïsme. « Ezéchias, dit l'écrivain sacré, observa les commandements que l'Éternel avait donnés à Moïse [3], » non sans doute qu'il réformât l'État tout entier sur le modèle de la constitution mosaïque, — cette réforme radicale était impossible, — mais il paraît qu'il entra bien plus avant que le grand fondateur de la dynastie des rois de Juda, dans l'esprit des institutions mosaïques. Non-seulement il abolit les cultes étrangers et l'idolâtrie élo-

1 2 *Rois*, XVIII, 5.
2 *Bible de Cahen*, t. VIII, p. 171.
3 2 *Rois*, XVIII, 6.

histe[1], mais encore, ce que n'avait pas fait David, il centralisa décidément le culte à Jérusalem, dont l'autel seul resta debout[2].

A quelle influence faut-il faire honneur de la réforme accomplie par Ezéchias? On doit probablement la rapporter en partie à ses sentiments religieux ; mais on peut croire qu'Esaïe ne fut pas étranger à cet événement. On trouve dans les livres saints des preuves évidentes des bons rapports, de l'entente cordiale, peut-on même dire, du prophète et du roi. Ezéchias est-il menacé de quelque danger, c'est à Esaïe qu'il demande conseil[3]. Est-il atteint de la peste et en danger de mort[4], le prophète se rend spontanément auprès de lui[5], soit pour l'engager à mettre ordre aux affaires de l'État, de manière qu'après lui les mesures qu'il avait prises ne périssent point[6], soit, s'il reste quelque espoir, pour rappeler à la vie ce puissant soutien de la cause de l'Éternel[7]. A-t-il commis une imprudence telle qu'elle peut attirer sur Juda les armes du puissant roi de Babylone, Esaïe vient le trouver pour

[1] 2 *Rois*, XVIII, 4.
[2] 2 *Rois*, XVIII, 22.
[3] 2 *Rois*, XIX, 2 et suiv.
[4] 2 *Rois*, XX, 1 ; *Bible de Cahen*, t. VIII, p. 180, note.
[5] 2 *Rois*, XX, 1 ; 2 *Chron.*, XXXII, 24.
[6] 2 *Rois*, XX, 1 ; *Esaïe*, XXXVIII, 1.
[7] 2 *Rois*, XX, 4-7.

lui faire comprendre la portée immense de sa faute[1].

Ces bons rapports entre le roi et le prophète s'expliqueraient facilement si, comme le raconte la tradition talmudique, Esaïe appartenait à la famille royale et était un arrière-grand-oncle d'Ezéchias[2]. Cette tradition est pleine d'invraisemblance; peut-être n'a-t-elle d'autre origine que la ressemblance du nom d'Amots, père d'Esaïe, et de celui d'Amatsia, bisaïeul d'Ezéchias. Il est plus probable qu'elle naquit d'un souvenir confus de l'amitié qui avait lié le roi et le prophète, souvenir qui dut se conserver longtemps parmi les prophètes, et après eux parmi les docteurs de la loi. Quoi qu'il en soit, cette bonne entente d'Ezéchias et d'Esaïe est un fait incontestable, et quelle qu'en ait été la cause, elle peut rendre compte de la révolution opérée par le roi dans les choses religieuses.

Ce changement ne s'accomplit pas sans de vives oppositions. Il fut suivi d'une longue agitation. On peut se faire une idée de ce que cet événement avait d'extraordinaire et de la profondeur de l'émotion qu'il excita, par ce fait que le bruit en arriva jusqu'à Ninive, et que Sennachérib se décida aussitôt à profiter des troubles intérieurs du royaume de

[1] 2 *Rois*, xx, 14-19.
[2] Winer, *Biblisches Realwœrterb.*, article *Jesaias*.

Juda pour s'en emparer sans coup férir. Le roi d'Assyrie comptait que le mécontentement de la grande majorité du peuple lui ouvrirait les portes de Jérusalem et lui livrerait un roi qui s'était rendu odieux en abandonnant la religion établie pour favoriser des opinions jusqu'alors proscrites. Ce plan du monarque chaldéen nous est dévoilé dans la curieuse scène racontée dans le second livre des Rois (XVIII, 17-37) et dans le deuxième livre des Chroniques (XXXII, 9-19). L'armée assyrienne arrive devant Jérusalem ; les capitaines qui la commandent s'approchent de la ville, non pour faire entendre une simple sommation, mais pour adresser en hébreu un long discours à la foule accourue de tous les côtés sur les remparts, et ce discours a pour but manifeste de pousser le peuple à la révolte contre son roi. Tant que les capitaines assyriens ne parlent que de choses politiques, les officiers d'Ezéchias les laissent poursuivre sans les interrompre ; mais dès qu'ils annoncent que le grand roi vient au nom du Seigneur, les officiers hébreux les arrêtent. « Nous vous supplions, leur disent-ils, de parler à vos serviteurs en langue syriaque que nous entendons parfaitement, et de ne pas parler en langue judaïque devant le peuple qui écoute de dessus les murailles. — Notre maître, leur répond un des capitaines assyriens, ne m'a pas envoyé vers ton maître ou vers toi, il m'a envoyé vers les hommes qui se

tiennent sur les murailles. » Alors Rabschaké s'écria à haute voix en langue judaïque : « Qu'Ezéchias ne vous abuse point, car il ne pourra point vous délivrer de nos mains. Ezéchias vous pousse à vous exposer à la mort, en vous disant : l'Éternel notre Dieu nous délivrera de la main du roi des Assyriens. Cet Ezéchias n'a-t-il pas ôté les hauts lieux et les autels de l'Éternel ? N'a-t-il pas fait ce commandement à Juda et à Israël : Vous vous prosternerez devant un seul autel et vous y ferez fumer vos sacrifices ! » Ce perfide discours jeta dans la consternation les conseillers du roi et le roi lui-même. Heureusement un événement imprévu trompa l'attente du roi d'Assyrie et sauva Ezéchias.

Le parti qui arriva au pouvoir avec Ezéchias ne sut pas user de sa victoire avec modération. Il avait été persécuté ; il eut le tort, dans le premier moment de sa puissance, de devenir à son tour persécuteur. Le second livre des Chroniques nous raconte le fait à sa manière ; mais il ne faut pas une grande connaissance des mouvements religieux et politiques pour pouvoir lui rendre sa forme historique et véritable

Après avoir rétabli le culte lévitique dans toute sa pureté, Ezéchias, en partie inspiré par son zèle, en partie peut-être pour provoquer une manifestation jéhoviste en faveur des réformes qu'il venait d'opérer, fit publier dans toute la famille d'Israël la

célébration de la Pâque[1]. Un certain nombre d'hommes pieux des tribus d'Acer, de Manassé, de Zabulon, d'Issachar et d'Éphraïm[2], se rendirent à cet appel et vinrent à Jérusalem prendre part à cette cérémonie depuis des siècles tombée en désuétude[3]. Une réaction presque inévitable fut le résultat de ce concours extraordinaire d'hommes peu habitués jusqu'à ce moment à voir triompher leurs croyances religieuses. Ceux qui étaient venus du Nord, soit parce qu'ils avaient le plus longtemps gémi sous l'oppression, soit parce qu'ils s'étaient exaltés mutuellement dans leur pèlerinage, se laissèrent emporter par l'ardeur de leur zèle. Ils se répandirent dans les tribus de Juda et de Benjamin, brisant les statues et les autres images d'Elohim, coupant les bocages, démolissant les hauts lieux. Cette œuvre de pieuse destruction achevée dans le Midi, ils la continuèrent, en rentrant dans leur pays, dans les tribus d'Éphraïm et de Manassé, et quand il ne resta plus de traces aussi bien des cultes idolâtriques que

[1] 2 *Chron.*, xxx, 1-10. Cette célébration de la Pâque n'eut pas lieu à l'époque légale ; elle fut décrétée dans un conseil royal (2 *Chron.*, xxx, 2 et 3) qui décida de convoquer les pieux Israélites de toutes les parties de la Palestine. N'y a-t-il pas là un indice qu'il s'agit ici d'une mesure politique destinée à donner une force nouvelle aux réformes opérées par Ezéchias dans l'intérêt du jéhovisme ?

[2] 2 *Chron.*, xxx, 11 et 18.

[3] 2 *Chron.*, xxx, 26.

des cultes polythéistes, « les enfants d'Israël, dit le texte sacré, retournèrent dans leurs villes, chacun en sa maison[1]. » N'est-ce pas là une scène analogue à ces expéditions des fervents puritains, faisant main basse à la fois sur les églises romaines et sur les églises épiscopales et ôtant, pour me servir de leurs expressions, l'idolâtrie du milieu des saints ?

La réforme tentée par Ezéchias n'eut pas le temps de pousser de profondes racines. Elle se maintint tant que le prince vécut. Lui mort, on en revint purement et simplement à l'ancien ordre de choses. Ezéchias laissa en mourant le pouvoir à un enfant de douze ans. Les grands de l'État, que nous avons toujours vus à la tête du parti élohiste, n'eurent pas de peine à s'emparer de son esprit, et sous leur influence le culte idolâtrique des bocages et des hauts lieux fut rétabli[2]. Le jeune roi se laissa même entraîner vers les dieux étrangers[3], et le parti jéhoviste, victime d'une réaction violente, paya chèrement les quelques années de domination que lui avait données Ezéchias[4].

[1] 2 *Chron.*, XXXI, 1.
[2] 2 *Rois*, XXI, 3 ; 2 *Chron.*, XXXIII, 2-7.
[3] 2 *Rois*, XXI, 4-9 ; XXIII, 12.
[4] 2 *Rois*, XXI, 16. D'après une tradition juive postérieure, Esaïe aurait été la victime de ce retour aux anciennes coutumes. Manassé l'aurait fait scier en deux. Josèphe ne dit pas un mot de ce supplice, mais il est probable que *Hébr.*, XI, 37, y fait allusion.

S'il faut s'en rapporter à l'auteur du deuxième livre des Chroniques, l'adversité aurait changé le cœur de Manassé. Vaincu et emmené captif à Babylone, il aurait gémi de ses égarements, et, rendu à la liberté, il aurait repris l'œuvre commencée par son père de faire triompher en Israël les véritables principes religieux du mosaïsme[1], sans y réussir cependant entièrement et sans pouvoir ramener le peuple de ses habitudes idolâtriques[2]. Le second livre des Rois ne parle pas de ce changement; il laisse mourir Manassé dans les sentiments d'idolâtrie dont il donna de si déplorables témoignages en persécutant les prophètes et leurs partisans[3]; et l'on serait assez disposé à préférer son témoignage à celui du deuxième livre des Chroniques, quand on considère que son fils Amon ne fut, pendant son règne éphémère, qu'un idolâtre obstiné[4]. Cependant la tradition de la conversion de Manassé est tellement constante[5] qu'il paraît difficile de la révoquer entièrement en doute. D'autre part, il a dû y avoir, depuis la mort d'Ezéchias jusqu'au règne de Josias, quelque victoire des

[1] 2 *Chron.*, XXXIII, 11-16

[2] 2 *Chron.*, XXXIII, 27.

[3] 2 *Rois*, XXI, 16.

[4] 2 *Rois*, XXI, 19-22; 2 *Chron.*, XXXIII, 22 et 23.

[5] Dahler, *De fide chronic. histor.*, p. 139. — *Prière de Manassé*, placée dans les Septante à la fin du deuxième livre des Chroniques.

Chaldéens sur les Hébreux, victoire à la suite de laquelle le royaume de Juda se trouva sous une sorte de dépendance vis-à-vis du grand roi. On ne comprendrait sans cela ni la conduite de Josias qui s'efforça d'arrêter l'expédition des Égyptiens contre l'empire babylonien[1], ni les divers événements qui suivirent de près sa mort[2]. Il faut, ce semble, admettre nécessairement que Manassé fut battu par les Chaldéens et qu'il ne fut rétabli ou maintenu sur son trône qu'après s'être reconnu vassal du grand roi.

Si l'on se demande maintenant sous quelle influence s'opéra le changement religieux de ce roi. on pourra l'attribuer, avec l'auteur du livre des Chroniques, à son changement de fortune, et peut-être aussi aux souvenirs de l'éducation jéhoviste qu'il avait dû recevoir, dans ses premières années, auprès de son père Ezéchias. Mais il serait possible que son changement religieux et son rétablissement sur le trône fussent dans des rapports plus étroits qu'on ne le croirait au premier abord. On sait que, tandis que les principaux de la nation, que l'on rencontre constamment à la tête du parti éloliste, conseillaient sans cesse de prendre l'Égypte pour

[1] 2 *Rois*, XXIII, 29 et 30 ; 2 *Chron.*, XXXV. 20-24.

[2] 2 *Rois*, XXIII, 33 ; XXIV, 1 et 2 ; 2 *Chron.*, XXXVI, 2-4, 6, 10, 13.

appui contre le grand roi[1], les prophètes et le parti religieux à la tête duquel ils marchaient, adversaires décidés de toute alliance avec l'Égypte, penchaient pour l'alliance babylonienne[2]. Est-ce en se tournant vers eux et en donnant ainsi des garanties à Babylone, que Manassé fut rendu à la liberté et replacé sur le trône? Cette supposition ne manque pas d'une certaine vraisemblance. Mais ce qui ne saurait être douteux, c'est que, vassal du grand roi, il dut rompre avec ses anciens conseillers et s'appuyer principalement sur le parti de l'alliance babylonienne, qui se trouvait être le parti jéhoviste.

Dans cette seconde phase du règne de Manassé, le mosaïsme dut prendre une plus grande consistance dans le royaume de Juda, et les Israélites qui le professaient, croître en nombre et en influence. Amon, son successeur, s'entoura, il est vrai, d'hommes du parti contraire et rétablit l'idolâtrie en Israël[3]. Mais sa fin tragique[4] fut un coup funeste pour les ennemis du mosaïsme. Le pouvoir qui leur échappa tomba de nouveau dans les mains des jéhovistes. C'était encore un enfant qui

[1] 2 *Rois*, xviii, 21; *Jérémie*, xxiii, 6-15.
[2] *Esaïe*, xxx, 7; *Jérémie*, xxvii, 11, 17; xxxvii, 7, 8; xlii, 3 et suiv.; xlvi. 1-26.
[3] 2 *Rois*, xxi, 20-22; 2 *Chron.*, xxxiii, 22 et 23.
[4] 2 *Rois*, xxi, 23; 2 *Chron.*, xxxii, 24.

montait sur le trône[1]. Élevé dans les principes mosaïques, il travailla, sous l'inspiration d'Israélites dévoués à la gloire de l'Éternel, à les faire dominer dans la nation. Un règne de près de trente ans lui permit de les rendre à jamais inébranlables. L'ancienne idolâtrie monothéiste ne disparut pas sans doute entièrement. Jéhoacha, pendant son règne éphémère de trois mois[2], et Jéhojakim, que le roi d'Égypte lui donna pour successeur[3], rétablirent le culte des idoles[4]. Une réaction violente marqua même le règne de ce dernier qui, créature des Pharaons, remplit Jérusalem du sang des jéhovistes[5], ses adversaires religieux et politiques à la fois. Jojachim, un enfant de huit ans[6], qui ne resta que trois mois sur le trône, et Sédécias, qui lui succéda, marchèrent dans la même voie[7]. Celui-ci, égaré par des conseillers inintelligents[8], rêva pour son pays une indépendance désormais impossible, et s'appuya nécessairement sur le parti égyptien, qui finit par

[1] 2 *Rois*, XXII. 1 ; 2 *Chron.*, XXXII, 1.
[2] 2 *Rois*, XXIII, 31 ; 2 *Chron.*, XXXVI. 2.
[3] 2 *Rois*, XXIII, 34 ; 2 *Chron.*, XXXVI, 4.
[4] 2 *Rois*, XXIII, 32 et 37 ; 2 *Chron.*, XXXVI, 5.
[5] 2 *Rois*, XXIV, 4.
[6] Le 2e livre des Rois lui donne dix-huit ans, XXIV, 8.
[7] 2 *Rois*, XXIV, 9, 19, ; 2 *Chron.*, XXXVI, 12.
[8] *Jérémie*, XXVIII, 2-4 ; XXXVIII, 22.

l'entraîner à la révolte contre les Chaldéens[1]. Mais depuis Josias les choses avaient évidemment changé de face, sous le rapport religieux, dans le royaume de Juda. On sent, non pas tant au langage des prophètes, qui n'ont manqué de hardiesse et de dévouement en aucun temps, qu'à la conduite plus décidée des hommes de leur parti, qui ne semblent pas s'être distingués auparavant par leur témérité, que la majorité s'est déplacée ou est bien près de l'être. Sous le règne de l'impie Achab, Abdias, obligé de dissimuler ses sentiments, se cachait avec soin pour sauver les hommes de Dieu[2]; maintenant, les partisans des prophètes prennent ouvertement leur défense et parlent publiquement en leur faveur[3].

On peut juger à un autre signe qu'à la fin du VIIe siècle avant l'ère chrétienne, le jéhovisme, malgré les orages qui le frappaient encore de temps à autre, était décidément vainqueur en Israël, et tendait rapidement à devenir le culte de la majorité de la nation. C'est qu'il incline déjà visiblement au formalisme. Ce n'est pas de ce côté que penchent les religions qui combattent encore pour leur existence. Il est vrai que c'était là un écueil sur lequel le culte compliqué du mosaïsme devait l'en-

[1] 2 *Rois*, XXIV, 20 ; 2 *Chron.*, XXXVI, 13.
[2] 1 *Rois*. XVIII, 3-16.
[3] *Jérémie*. XXVI, 10-24.

traîner facilement, et déjà Michée et Esaïe avaient eu besoin de rappeler que le sang des boucs n'efface pas les crimes[1]. Mais le formalisme est bien autrement prononcé sous le règne de Josias ; il a gagné tellement, que les prophètes qui le combattent s'en sont laissé infecter eux-mêmes. Esaïe enseignait au pécheur qu'il doit chercher le pardon de ses fautes, non dans des cérémonies expiatoires, mais dans le renoncement au mal[2], et Osée assurait que le sacrifice est moins agréable à l'Éternel que la justice et la charité[3]. Jérémie s'exprime un peu différemment ; il tient le sacrifice pour efficace, pourvu qu'il soit fait avec des mains pures[4]. Esaïe faisait assez peu de cas des pratiques cérémonielles : « Pour ce qui est des nouvelles lunes, fait-il dire » à l'Éternel, et des sabbats et de la publication de » vos réunions, je n'en puis plus porter l'ennui, ni » de vos assemblées solennelles ; mon âme hait vos » nouvelles lunes et vos fêtes solennelles ; elles » me sont fastidieuses ; je suis las de les souffrir[5]. » Jérémie, malgré ses tendances spiritualistes bien prononcées, ne laisse pas que d'attacher une grande importance à certaines prescriptions cérémonielles.

[1] *Esaïe*, I, 11 ; *Michée*, VI, 6-8 ; *Amos*, V, 21-23.
[2] *Esaïe*, I, 11 et 16-20.
[3] *Osée*, VI, 6.
[4] *Jérémie*, VII, 2-6, 10-15, 21-24.
[5] *Esaïe*, I, 13 et 14.

Il tient pour un devoir essentiel de sanctifier le jour du sabbat en s'abstenant de tout travail[1]. L'Éternel lui a signifié de rappeler ce commandement au peuple d'Israël. Son observation est une condition indispensable du salut même de la nation[2].

Ezéchiel va encore plus loin dans ce sens que Jérémie. Non-seulement il s'élève, comme celui-ci, contre le mépris des choses saintes et la profanation des sabbats[3], mais encore il propose des règlements minutieux sur les pratiques du culte et sur les observations légales[4].

Ce formalisme, favorisé par le zèle plus ardent qu'éclairé de Josias et par les tendances sacerdotales des hommes qui avaient fait son éducation et qui restèrent ses conseillers, est une preuve certaine de la révolution religieuse qui s'était accomplie dans la maison de Jacob. Désormais, le triomphe du mosaïsme est assuré ; les quelques échecs qu'il pourra subir encore resteront impuissants et ne seront que les derniers et vains efforts d'une religion qui se meurt.

Mais, par un étrange concours de circonstances, le mosaïsme ne s'empare des consciences qu'au moment où il devient impossible comme organisation

[1] *Jérémie*, xvii. 19-27.
[2] *Ibid.*, xvii, 19, 24-27.
[3] *Ezéchiel*, xxii, 8.
[4] *Ibid.*, xliv, 5 et suiv., xlx 13 et suiv. ; xlvi, 1-15.

sociale. Les enfants d'Israël, dépouillés de leur nationalité, soumis désormais à des puissances étrangères, ne pourront plus se gouverner librement. Leur destinée eût-elle d'ailleurs été livrée à leurs propres mains, ils n'auraient pu renoncer à des habitudes séculaires. Mais si le mosaïsme ne devint pas la loi de l'État, il devint, ce qui valait mieux, la loi des esprits et des consciences. Il gagna plus qu'il ne perdit à cette transformation. Jéhovah ne sera plus le roi de la terre de Canaan, mais il sera le chef spirituel des Juifs. La théocratie politique se changera en une théocratie morale. Il s'écoulera cependant des siècles avant que la véritable expression de cette transformation soit trouvée et nettement prononcée.

IV

LE PROPHÉTISME HÉBREU

§ 1.

Le prophétisme n'est pas un phénomène particulier au peuple d'Israël; il n'est pas de société humaine qui, à un certain moment de son existence, n'ait eu, sous un nom ou sous un autre, ses interprètes de la divinité, ou comme s'exprime Niemeyer, ses hommes de Dieu[1]. C'est un fait que Spinoza avait déjà fait remarquer[2], et qu'une connaissance plus étendue de l'histoire a mis aujourd'hui en une complète lumière. Plusieurs théologiens de la fin du siècle dernier, F.-A. Klein, entre autres, se sont attachés à montrer que, chez tous les peuples de l'antiquité aussi bien qu'au milieu de toutes les nations des temps modernes qui n'ont pas dépassé un certain degré de culture et se trouvent à peu près au même degré de développement social que les

[1] Niemeyer, *Charakteristik der Bibel*, t. v, p. 252.
[2] Spinoza, *OEuvres*, trad. franç., t. 1, p, 107 et 109.

âges primitifs, on rencontre des hommes qui s'attribuent, avec une entière bonne foi, le pouvoir surnaturel de lire dans l'avenir et de communiquer à ceux qui les entourent les décisions de la volonté divine, dont ils sont ou dont ils croient être les organes. A une époque plus cultivée, les devins, s'il en existe encore, seront des fourbes abusant de la crédulité publique, ou des esprits faux et pervers cherchant à se faire illusion à eux-mêmes pour maintenir une antique domination ; mais dans les temps reculés, ou au milieu des peuplades ignorantes et encore en une sorte d'état d'enfance, ils sont convaincus eux-mêmes, avec autant de naïveté que la foule qui les admire et les redoute, de la réalité de la puissance extraordinaire qu'ils prétendent tenir des dieux. Et, en certain sens, ils sont dans le vrai, car ils sont pour leur temps des échos fidèles de la conscience par laquelle Dieu parle à l'homme.

La plupart des écrivains français et anglais du siècle dernier, jugeant les âges primitifs d'après les habitudes d'esprit des époques civilisées, n'ont vu dans ces hommes que d'habiles imposteurs, se servant de la religion comme d'un instrument de domination. La critique moderne, plus impartiale et aussi plus éclairée, a fait justice de ces accusations passionnées. Une étude plus approfondie et de la nature humaine et de l'histoire, qui n'en est que la

manifestation, lui a appris à distinguer différentes phases dans le développement social. C'est un fait aujourd'hui acquis qu'il y a des âges différents pour les sociétés humaines comme pour les individus, et que, dans chacun de ces âges, la raison ne procède pas d'une manière identique. Dans les temps semblables au nôtre, la réflexion est en général le guide des hommes. Chacun pèse, avec plus ou moins de soin, les motifs d'après lesquels il doit se déterminer; l'examen, devenu un besoin, préside à toutes les actions importantes de la vie ; et ceux qui, plus éclairés, se croient appelés par cela même à exercer quelque influence sur leurs contemporains, en appellent à leur raison et cherchent à les diriger, en apportant la conviction dans leur esprit par des considérations solidement établies. Il n'en était point ainsi dans les âges primitifs. A la place de la réflexion qui sommeillait encore, l'homme ne suivait que les inspirations spontanées de sa nature. Celui chez lequel le sentiment était le plus vif et parlait le plus haut se trouvait aussi, par cela même, au-dessus des autres: il devenait leur guide. S'il ne s'était pas mis à leur tête, la foule l'aurait forcé de prendre cette place ; elle serait accourue autour de lui pour le consulter, comme un être extraordinaire[1].

[1] Benjamin Constant fait remarquer avec raison que l'homme s'adresse naturellement à ceux de ses semblables qu'il croit éclai-

La réflexion dépend de notre volonté ; nous savons que les causes en sont en nous-mêmes. Mais le sentiment ne se produisant pas en nous à notre commandement, nous apparaît, par sa nature spontanée, comme l'effet d'une impression extérieure, comme un mouvement qui nous est imprimé du dehors et auquel nous ne sommes pas libres de nous soustraire. Celui qui l'éprouve avec une grande vivacité, n'en rapportant pas l'origine à lui-même, le prend naturellement pour l'inspiration de quelque puissance surhumaine. Les sentiments qui le dominent, les pensées qui s'agitent en son cœur, sans qu'il croie les avoir provoquées, lui semblent une voix divine qui se fait entendre à son oreille étonnée; les inspirations de son sens religieux et moral lui paraissent un ordre céleste. Comment ne serait-il pas convaincu lui-même qu'il n'est que l'agent passif d'une force extérieure, l'organe d'un Dieu qui s'impose à lui, quand il sait par sa propre expérience, qu'il essaierait vainement de résister au mouvement qui l'entraîne? Ce qu'il éprouve lui paraît un acte involontaire ; il ne se sent capable ni d'apaiser son agitation, ni de

rés par plus d'expérience. Ce germe encore informe de l'ordre sacerdotal n'est point, ajoute-t-il, un effet de la fraude, de l'ambition ou de l'imposture, comme on l'a souvent répété. Ce ne sont point les prêtres qui se constituent ; ils sont constitués par la force des choses. (*De la religion*, t. 1, p. 320 et 321.)

donner un autre cours à ses sentiments ; il ne dépend même pas de lui de se taire ; il parlera, non en son nom, mais au nom de la divinité qui le domine. La foule, de son côté, est persuadée que le devin n'est qu'un organe passif de la divinité et qu'il n'a pas conscience de ce que le Dieu prononce par sa bouche[1].

Cette exaltation du sentiment, cette surexcitation de l'être moral, était naturellement un état pénible pour celui qui l'éprouvait. Ses forces physiques en étaient brisées ; d'ordinaire il était suivi d'une grande prostration ; il n'était même pas rare qu'il ne se terminât par un évanouissement plus ou moins pro-

[1] C'est ce qui explique comment presque en tous lieux on a pu prendre les insensés et les épileptiques pour des êtres inspirés, ou du moins pour des êtres d'autant plus capables de recevoir l'inspiration qu'ils avaient moins de volonté propre. Cette croyance se retrouve chez les insulaires de la mer du Sud (*Dernier voyage du capitaine Cook*, t. II, p. 131) aussi bien que chez les Turcs, les Persans, les Arabes, les Groënlandais (Georgi, *Besckreib.*, p. 376). Les anciens Grecs eux-mêmes n'étaient pas éloignés de supposer un certain mouvement surnaturel dans le délire et le dérangement de l'intelligence. Aristoteles eos qui valetudinis vitio furerent et melancholici dicerentur, censebat habere aliquid in animis præsagium atque divinum (Cicéron, *De Divin.*, lib. I, cap. 37). Cela ne veut pas dire sans doute que les prophètes et les devins soient des insensés, comme ont voulu le soutenir plusieurs médecins aliénistes ; mais ce préjugé, répandu presque en tous lieux, nous indique que l'on regardait les hommes inspirés par la Divinité comme aussi peu maîtres d'eux-mêmes pendant la durée de l'inspiration que les êtres malheureux qui sont privés de l'usage de la raison.

longé. Aussi le prophète recule parfois devant l'inspiration; il se désole d'être sous la main puissante du Dieu qui l'agite : « Assez, ô Éternel! prends » maintenant mon âme, » s'écrie Élie[1]. « Que ne » m'a-t-on fait mourir dans le sein de ma mère, » dit à son tour Jérémie[2]. La pythie, pleine de terreur, essaie de se dérober à l'action du dieu. Protée prend mille formes diverses pour échapper à quiconque veut le consulter; il ne cède enfin qu'à la contrainte.

Tels furent, dans les âges primitifs, les interprètes du sentiment moral et religieux. Bien différents des hommes qui, dans les âges où domine la réflexion, défendent la même cause par des considérations puisées dans leur raison, ils furent spontanément entraînés par leur nature élevée. Le cri de leur conscience fut leur inspiration; mais cette inspiration ne venait-elle pas de Dieu? Sans doute, selon les aptitudes diverses des races, aptitudes qui sont aussi des dons de Dieu, cette inspiration varia en degré de pureté, et par une dispensation particulière de la Providence, elle dut au génie moral de la famille d'Abraham sa forme la plus parfaite. Mais, abstraction faite des différences essentielles des conceptions religieuses propres à chaque peuple, et considéré dans son mode de manifestation, le prophétisme

[1] 1 *Rois*, XIX, 4.
[2] *Jérémie*, XX, 14-18. Comp. I, 4-8.

s'offre à l'historien avec les mêmes caractères et sous des traits analogues, aussi bien chez les peuples païens qu'au milieu des Hébreux, et les récits que ceux-ci nous ont laissés de la vie et de la forme de la prédication de leurs prophètes, présentent des ressemblances frappantes avec les récits de ceux-là sur leurs anciens devins.

Le prophète hébreu est appelé parfois un songeur[1]. La connaissance de l'avenir ou de la volonté divine lui était en effet souvent communiquée dans des rêves[2]. Les songes ne jouent pas un rôle moins considérables dans les prédictions païennes ou dans la manifestation des desseins de Dieu. Homère suppose qu'ils sont envoyés par les immortels[3]. La vertu fatidique en est admise par tous les peuples de l'antiquité[4], Grecs[5], Romains[6], Phéniciens, Babylo-

[1] חֹלֵם, *Deutér.*, XIII, 2, 4, 6, ; *Jerém.*, XXVII, 9.

[2] *Genère*, XX, 3 ; XXXI, 24 ; *Nomb.*, XII, 6 ; *Deut.*, XIII, 1 et suiv. ; *Juges*, VII, 13 15 ; 1 *Samuel*, XXVIII, 6 ; 1 *Rois*, III, 5 ; *Dan*, 1, 17 ; *Jérémie*, XXIII ; 25 ; 28. *Osée*, XII, 11, etc.

[3] *Odyss* , XIX, 547, 560-567 ; Virgile, *Enéide*, VI, 894-897 ; Horace, *Odes*, lib. III, ode 27.

[4] Les songes, fait observer Meiners, sont de toutes les espèces de divination celle à laquelle l'antiquité et même les philosophes accordaient le plus de confiance ; c'est pour cela que les anciens dormaient dans les temples. *Krit. Gesch. der Relig.*, t. II. p. 617 et 618 ; Alf. Maury, *Histoire des relig. de la Grèce antiq.* t. II, p. 448.

[5] Xénophon, *Cyr. expédit.*, III, cap. 1, § 2. 4, cap. 3, § 5 ; Plutarque, *De vit. secund. Epicur. precepta*, § 22.

[6] Macrob. *Comm. in somn. Scip.*, lib. I, 3, 4, et 7.

niens[1], Perses[2], Égyptiens[3]. La divination par les songes était également connue de toutes les populations indiennes de l'Amérique; elle y est encore aujourd'hui en usage[4]. Les sauvages habitants de la Sibérie et du Kamtschatka n'entreprennent aucune expédition, ne font aucun échange, ne s'engagent par aucun traité, qu'ils n'y soient autorisés par des rêves[5].

Chez les Hébreux, comme chez les païens, la prophétie est toujours accompagnée d'une violente exaltation de l'imagination. C'est là un fait que Spinoza avait signalé[6], et ce fait est confirmé par plusieurs récits de l'Ancien Testament. Saül est saisi de l'esprit prophétique à la rencontre d'une troupe de prophètes chantant et s'accompagnant sur des instruments de musique[7]. Élisée appelle un joueur d'instrument pour s'exciter à prophétiser[8]. La harpe est presque constamment mentionnée quand il est parlé de prophéties[9]. En un mot, le prophète hébreu

[1] *Dan.* II, 1; IV, 1 et suiv.; Hérodote, I, § 181.
[2] Hérodote, VI, § 107.
[3] *Genèse*, XL, 5 et suiv.; XLI, 1 et suiv.
[4] Alf. Maury, *Hist. des relig. de la Grèce antique*, t. II, p. 447, note 2.
[5] Benj. Constant, *De la Religion*, t. I, p. 336-338.
[6] *OEuvres*, trad. franç., t. I, p. 83 et 84; Niemeyer, *Charakt. der Bibel*, t. V, p. 302-305.
[7] 1 *Samuel*, X, 5-12.
[8] 2 *Rois*, III, 15.
[9] 1 *Chron.*, XXV, 1; *Sam.*, X, 5; *Ps.* XLIX, 5, etc.

paraît avoir eu besoin de traverser une phase d'excitation fébrile avant de pouvoir lire dans les mystères de l'avenir. Il en était de même pour les prophètes païens. Ils nous sont toujours représentés comme agités de pénibles convulsions au moment où l'esprit prophétique s'empare d'eux[1]. Or, les douleurs et les spasmes sont les effets ordinaires d'une exaltation extraordinaire de l'imagination. S'il faut parfois les contraindre par la force à rendre leurs oracles, comme il est raconté de Protée dans l'Odyssée, c'est qu'ils redoutent eux-mêmes d'entrer en lutte avec le Dieu qui les possède[2].

La prophétie est inséparable de la poésie aussi bien chez les païens que chez les Hébreux. Le poëte hébreu est un prophète et le prophète est un poëte[3]. Marie, sœur de Moïse, et Débora sont appelées des prophétesses, uniquement parce qu'elles ont célébré dans leurs chants les victoires du peuple élu[4], et, d'un autre côté, les prophètes se servent d'un langage rhythmique très voisin de la poésie. En Grèce, la pythie, dit Herder, croyait devoir répondre en vers, quoique ses vers fussent presque toujours fort

[1] In furorem afflatu numinis rapti. Paulus, *Ueber der althebr. Litterat.*, p. 134 et 135.
[2] *Odyss.*, IV, 396, 417, 418, 455-463.
[3] Niemeyer, *Charakt. der Bibel*, t. V, p. 300 et 301.
[4] *Exode*, XV, 20 ; *Juges*, V, 1 et suiv.

mauvais[1], et partout ailleurs, dans les temps anciens, la poésie, ou du moins une prose cadencée et rhythmique, qui fut chez un grand nombre de peuples la première forme de la poésie, était le langage des oracles[2]. C'était une opinion générale qu'Apollon présidait à toutes les inspirations, à l'inspiration prophétique comme à l'inspiration poétique, et ces deux inspirations n'étaient en quelque sorte, pour les anciens, qu'une même chose[3].

Il faut citer encore un trait de ressemblance entre le prophétisme hébreu et le prophétisme païen. L'art de la médecine et l'art de la divination étaient, dans les temps antiques, également attribués à leurs prophètes par les peuples païens et par les descendants d'Israël. Mélampe fut aussi célèbre dans l'art de guérir que dans l'art de percer les mystères de l'avenir. La connaissance des herbes et des poisons était le partage de la plupart des anciens devins, et c'est un fait connu que, dans la Grèce ancienne, les malades allaient chercher la guérison de leurs maux dans les sanctuaires. Celui du devin Amphiaraüs, à Oropes, fut longtemps renommé pour ses cures merveilleuses. On n'accourait pas avec moins d'empres-

[1] Herder, *Hist. de la poésie hébraïque*, trad. franç., p. 308 et 309.

[2] Cicéron, *Pro Arch.*, § 8 ; *De Divinat.*, I, § 38 ; II, § 48.

[3] Paulus, *Ueber der Ursprung der althebr. Litter.*, p. 133 ; Maury, *Hist. des relig. de la Grèce antique*, t. II, p. 500.

sement auprès des prophètes hébreux[1]; on venait les consulter de loin[2]; leur réputation avait même franchi les limites de la terre de Chanaan[3]. Les guérisons qu'ils opéraient sont présentées d'ordinaire comme des faits miraculeux[4]; mais on peut conclure d'autres passages qu'ils possédaient de véritables connaissances médicales[5].

Ce n'est pas seulement par ces ressemblances générales qu'on a rapproché le prophétisme hébreu du prophétisme des autres peuples; on a essayé encore de montrer que l'histoire des prophètes d'Israël, aussi bien que celle des devins païens, a été embellie par une sorte de poésie nationale qui se plaît à célébrer, en les surchargeant de plus en plus d'incidents extraordinaires, le souvenir des hommes vénérés des temps passés. Telle est l'explication que les Eichhorn, les G.-L. Bauer, les Paulus et bien d'autres encore ont donnée des prodiges de tous genres qui occupent une si grande place dans la vie des prophètes hébreux.

Dans l'antiquité, Evhémère avait prétendu que la mythologie grecque n'était qu'une histoire transformée des anciens bienfaiteurs de l'humanité, di-

[1] 2 *Rois*, v, 8 et suiv.; III, 11 et 12; VIII. 8 et suiv.
[2] 1 *Rois*, XIV, 1 et suiv.
[3] 2 *Rois*, IV, 21 et suiv; v, 3 et suiv.
[4] 2 *Rois*, II, 19 et suiv.; IV, 18-44; XX, 7 et suiv.
[5] 2 *Rois*, IV, 39-41; XX, 7; *Esaïe*, XXXVIII. 21: Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, t. I. p. 106, et t. II, p. 333.

vinisés par la reconnaissance publique et grandis par la poésie qui les avait pris pour l'objet de ses chants. Ce système, attaqué aussi bien par les stoïciens que par les néoplatoniciens, est évidemment incapable d'expliquer tous les mythes. Ceux qui ont leur origine dans la combinaison du sentiment religieux, du jeu de l'imagination et des premières aperceptions spontanées de la raison lui échappent, et les mythes de ce genre sont les plus considérables. Mais à côté d'eux, il s'en trouve d'autres qui ont bien certainement leur raison dans l'histoire, et qu'on ne peut prendre que pour des transformations poétiques de faits réels ; ce sont les mythes historiques, comme les appelle L.-G. Bauer. Sur ce terrain restreint, le système d'Evhémère conserve sa valeur, et les écrivains de l'antiquité qui le repoussent en général, le pieux Plutarque entre autres, ne craignent pas de l'appliquer à certains mythes qu'ils attribuent sans hésiter aux traditions des poëtes ; tels sont, par exemple, ceux de Protée et de Tantale [1].

Ce sont des mythes de cette catégorie que L.-G. Bauer, Eichhorn et plusieurs autres critiques ont cru trouver dans un grand nombre de récits de l'Ancien Testament, dans ceux surtout qui sont

[1] Plutarque, *Œuvres morales*, traduct. franç. Paris, 1845, t. III, p. 153.

relatifs aux plus anciens prophètes. Les Samuel, les Ahija, les Élie, les Élisée auraient été chez les Hébreux, comme les Mélampe, les Amphiaraüs, les Amphiclée chez les Grecs, les objets de l'admiration des générations suivantes. L'imagination populaire et le sentiment national auraient bientôt prêté à ces hommes vénérés des proportions surhumaines, et leur histoire aurait fini par se teindre de ces brillantes couleurs de la légende dont se couvre toujours, à quelque degré, le souvenir des héros. C'est ainsi que s'expliquerait toute la partie surnaturelle des récits bibliques. « Le coloris miraculeux qui s'étend sur l'histoire est le produit, dit Paulus, des embellissements postérieurs des faits transmis par la tradition[1]. »

Ce mode d'explication a été appliqué par Eichhorn à ce que les deux livres des Rois nous racontent des prophètes dans le royaume d'Israël[2]. « Les actions de l'ordre des prophètes dans le royaume d'Israël, fait remarquer ce critique éminent, présentent de si nombreuses difficultés internes, que celui qui étudie avec réflexion l'histoire de la religion, a une peine infinie à se reconnaître à travers les quelques chapitres des deux livres des Rois qui les rapportent.

[1] Paulus, *Ueber der Ursprung der althebr. Litter.*, p. 153.
[2] *Ueber die Propheten-Sagen aus dem Reiche Israëls* dans *Allgem. Biblioth. der bibl. Litterat.*, t. IV, p. 192-252.

Que celui qui n'a pas éprouvé ce sentiment lise seulement la vie d'Élie et celle d'Élisée, il ne manquera pas de rapporter de cette lecture la même impression que nous. On semble ici transporté dans un monde qui n'est plus régi par des lois éternelles, mais dont la marche est sans cesse interrompue par une intervention se renouvelant sans cesse de la divinité[1]. »

Pour résoudre toutes ces difficultés, une seule hypothèse est possible, selon Eichhorn ; il n'y a qu'à prendre ces récits pour des traditions qui, en passant de bouche en bouche, se sont amplifiées peu à peu. Il y a, sans doute, un fait réel au fond de chacune d'elles ; mais autour de ce noyau primitif se sont amassées successivement des circonstances accessoires qui ont fini par lui donner un caractère surnaturel. Le devoir de la critique est de dégager le fait historique de ces enveloppes et de montrer en même temps, autant que faire se peut, comment se sont formés peu à peu les embellissements dont on l'a surchargé[2].

Et ce n'est pas seulement le miracle qui trouve son explication dans ce système ; la prophétie y a aussi la sienne, la prophétie qui n'est au fond qu'un miracle d'un espèce particulière. Les prédictions,

[1] Eichhorn, *Ueber die Propheten-Sagen*, p. 202.

[2] Eichhorn, *ibid.*, p. 207 et 208 ; Bauer, *Hebr. Mythologie*, t. II, p. 147.

quand elles ne sont pas tellement vagues qu'elles peuvent s'appliquer à tout grand mouvement politique, doivent leur forme dernière, celle sous laquelle elles nous sont parvenues, à la même cause qui a entouré de miracles la vie des prophètes, c'est-à-dire à la tradition populaire, qui ajoute le surnaturel aussi bien aux discours qu'aux actions.

Les deux exemples suivants, que je choisis parmi les faits les plus souvent allégués, mettront dans tout leur jour la manière dont la critique entend expliquer un grand nombre de prophéties.

Une des prophéties les plus célèbres de l'Ancien Testament est celle de Jacob mourant, sur les destinées futures de sa nombreuse postérité [1]. Cette prophétie, assurent un grand nombre de critiques, Gramberg entre autres [2], n'a pu être écrite qu'à une époque où la famille d'Israël formait déjà douze tribus distinctes et établies dans le pays de Canaan. Le verset 28 du chapitre XLIX suffirait déjà pour trahir l'origine postérieure de cette prédiction, rédigée évidemment, du moins dans sa forme actuelle, après les événements dont elle parle. Il prouve que le rédacteur de ce passage, ou du moins celui qui l'a remanié, connaissait l'existence des douze tribus.

[1] *Genèse*, XLIX, 2-27.

[2] Gramberg. *Krit. Geschichte der Religiosideen des alten Testaments*, t. II, p. 28 et 29; Tuch, *Die Genesis*, p. 553; Knobel, *Die Genesis erklaert*, 2e édit., p. 354 et 355.

Est-ce à dire que cette prophétie, comme toutes les autres qui, dans leur forme actuelle, sont postérieures à l'événement, soient des fraudes pieuses et le résultat d'un plan combiné d'avance, dans le dessein de persuader aux générations suivantes que les hommes auxquels on les attribue possédaient réellement le don de lire dans l'avenir? En aucune façon; la critique se garde bien de transporter aux temps héroïques l'usage de procédés qui n'ont été propres qu'à des époques de décadence. Qu'aux âges de caducité intellectuelle, quand, dans son impuissance, l'esprit se retourne, avec l'admiration d'un vieillard pour les années de sa brillante jeunesse, vers un passé dans lequel apparaissent le mouvement et la vie, qu'à de telles époques on abuse de l'ignorance, de la crédulité et du pédantisme unis en un bizarre mélange, pour mettre sous le patronage de noms antiques des conceptions relativement fort modernes, cela se conçoit, et l'histoire nous en donne d'étonnants exemples; mais rien de semblable n'est possible dans les premiers développements des nations, quand la vie déborde de toutes parts et se suffit à elle-même, quand la poésie n'a pas été remplacée par la réflexion, et les mouvements spontanés par de pauvres combinaisons artificielles.

Les prophéties postérieures à l'événement sont le produit de l'esprit national célébrant les vertus

des anciens pères du peuple. La prédiction de Jacob mourant est un chant populaire sur les destinées des douze tribus, chant que par une fiction ingénieuse le poëte a mis dans la bouche de leur père commun. On sait que, souvent en effet, la poésie a pris pour thème le souvenir d'un fait réel, mais déjà embelli par l'imagination populaire.

La prophétie d'Élie sur la fin de la famille d'Achab s'explique à peu près de la même manière. Cet homme de Dieu avait reproché à Achab le meurtre odieux de Naboth et lui avait annoncé que des crimes aussi abominables devaient inévitablement amener sur sa race la malédiction divine. La famille d'Achab périt, en effet, bientôt après, à la suite d'une conspiration militaire à laquelle les prophètes ne furent pas étrangers [1], et les pieux Israélites, rapprochant des menaces qu'Élie avait fait entendre autrefois à ce roi, les terribles circonstances du meurtre de Joram, de sa mère et de ses soixante et dix frères, ne manquèrent pas, en racontant cette grande catastrophe, d'en faire entrer les détails dans les paroles du prophète au faible époux de la féroce Jézabel [2]. Serait-il difficile de trouver dans l'histoire bien des transformations

[1] 1 *Rois*, XIX, 16, 17; 2 *Rois*, IX, 1-14.
[2] 1 *Rois*, XXI, 21-23; 2 *Rois*, IX, 7-10. Comp. avec 2 *Rois*, IX. 24-26, 36, 37; X, 10; Gramberg, *ibid.*, t. II, p. 440-442.

semblables d'un avertissement sévère donné à un roi en une prédiction complète des malheurs mérités qui tombent sur sa race?

Est-il nécessaire de rappeler que les oracles composés après coup ne furent pas rares dans l'antiquité païenne? Je ne veux pas parler des prédictions qu'Homère met dans la bouche de Patrocle expirant, ou d'Hector frappé d'un coup mortel. La fiction poétique est ici trop manifeste, quoique, à vrai dire, elle se fonde sur la croyance commune à tous les peuples de l'antiquité que l'avenir laissait souvent échapper ses mystères aux yeux presque éteints de l'homme près d'abandonner la vie. Je ne considère ici que les prophéties dont l'histoire a conservé la mémoire. Combien n'en est-il pas, parmi celles qui sont attribuées à la pythie ou à d'autres oracles païens, dont la forme suffit pour trahir une composition postérieure à l'événement, et qui doivent leur naissance à l'imagination populaire, toujours et partout disposée à faire intervenir une puissance surnaturelle dans tout ce qui excite son admiration ou soulève son indignation?

C'est dans cette classe qu'il faut ranger, par exemple, les deux oracles de la pythie sur Cypselus, qu'Hérodote nous fait connaître[1]. Le despotisme que cet homme faisait peser sur sa patrie,

[1] Hérodote, v, § 92.

et que son fils Périandre rendit plus insupportable encore après lui, avait laissé un sentiment si profond d'horreur, que la tradition populaire éleva cette odieuse tyrannie au-dessus du cours naturel des choses, et en entoura le souvenir d'ornements légendaires. Le règne de ces deux hommes fut regardé comme un châtiment que les dieux avaient voulu infliger à Corinthe, et l'on exprima cette opinion dans les deux oracles que la pythie aurait rendus avant même la naissance du fils d'Hétion et de Labda.

Je citerai une autre prédiction dont la composition postérieure doit laisser encore moins de doute. Plusieurs écrivains de l'antiquité nous rapportent qu'Homère ayant demandé à la pythie de lui faire connaître le lieu où il avait reçu le jour, l'oracle lui répondit qu'il n'avait pas d'autre patrie que la Grèce entière [1]. Il n'y a évidemment ici rien d'historique; on a de bonnes raisons de croire qu'Homère ne consulta jamais la pythie, et d'ailleurs l'origine de cette prédiction ne saurait être douteuse. Elle a été supposée pour donner une sanction divine à l'opinion, chère à tous les Grecs, que le père de la poésie ne pouvait pas apparte-

[1] Pausanias, *Phocid.*, cap. XXIV; Eusèbe, *Prép. évang.*, V, 33. Cette prédiction est rapportée avec de plus grands développements au commencement de la vie d'Homère, attribuée à Plutarque.

nir exclusivement à une seule partie de la Grèce.

Enfin il est entre le prophétisme hébreu et le prophétisme païen une analogie bien autrement importante encore que les précédentes, qui en est comme le couronnement et qui nous ramène au grand fait précédemment signalé de la distinction des âges dans lesquels domine le sentiment spontané, et de ceux dans lesquels l'empire est passé à la réflexion. Il n'y a eu de prophètes en Israël que depuis Moïse jusqu'à Esdras, c'est-à-dire que dans cette période de l'histoire des Hébreux que l'on peut appeler, en se servant du langage de Vico, l'âge héroïque de la famille de Jacob. La prophétie cesse au moment où entraînée dans le mouvement général des nations, après le retour de la captivité de Babylone, cette famille entre dans ce qu'on peut appeler l'âge humain ou dans la période historique proprement dite. C'est dans un moment correspondant de leur histoire, dans un état de civilisation tout à fait semblable, pendant leur époque héroïque, que le prophétisme règne au milieu des peuples païens. Tous les grands devins de la Grèce devenus des personnages légendaires et des hommes divins aux yeux de la postérité, sont antérieurs à l'époque des Solon, des Bias, des Simonide. Ceux qui depuis ce moment affichèrent la prétention de lire dans l'avenir ou de se faire les interprètes de la volonté des dieux, ne furent plus que des sor-

ciers de bas étage, séduisant, il est vrai, la foule toujours crédule, mais généralement méprisés des hommes éclairés. Si la pythie conserva quelque reste de son antique prestige, c'est parce que son oracle était entré dans les institutions nationales. Elle ne dut qu'à cette circonstance de participer en une certaine mesure au respect qui était assuré à la loi et aux magistrats, et encore les services qu'elle était obligée de rendre aux chefs du peuple, prouvent qu'elle n'était guère alors qu'un moyen de gouvernement. Même spectacle dans le monde moderne. La prophétie et le miracle remplissent tout le moyen âge ; ils disparaissent avec lui. Et s'ils ont encore quelque crédit, ce n'est qu'au milieu de peuplades qui ne sont pas arrivées à l'âge de la réflexion et à l'époque historique.

Le prophétisme est donc un phénomène commun à tous les peuples. Mais il n'appartient en propre qu'à un seul moment de leur histoire. Il est une manifestation de l'esprit particulier aux âges héroïques, ou pour mieux dire, c'est sous cette forme que se produit ce qu'on pourrait appeler le ministère de l'esprit, aux époques où domine la force brutale. Là où la réflexion a pris le dessus sur le sentiment spontané, mais par cela même toujours confus, et a amené à sa suite des mœurs plus douces, le droit, la morale et la religion n'ont besoin, pour se faire valoir, que d'en appeler à la raison. Mais

dans les âges barbares, quand la force prédomine, la conscience du bien et du divin ne peut en imposer aux farouches héros, qu'en prenant elle-même un caractère héroïque. Pour résister à une Jésabel, il fallait un Élie.

Telle a été la marche même des choses. Chez tous les peuples qui ont parcouru le cercle complet de leur développement, chez les Hébreux comme chez les Grecs et les Romains, dans les empires de l'antique Orient comme dans les temps modernes, le prophète a précédé le savant, le philosophe et le politique. Dans l'ancienne Grèce l'influence morale appartint aux devins Mélampe et Amphiaraüs, avant de passer dans les mains des Platon, des Aristote et des Zénon; dans notre Europe, l'observateur de la nature a enlevé, au XVI[e] siècle, l'enseignement aux théologiens du moyen âge, et chez les Juifs, après la captivité de Babylone, le docteur de la loi remplaça le prophète inspiré.

On est ainsi ramené à une loi historique générale; le peuple d'Israël n'est pas une exception au milieu des autres peuples, et le prophétisme hébreu rentre dans les analogies de l'histoire.

§ 2.

Les considérations qui viennent d'être exposées, nous ont fait connaître ce qu'est le prophétisme en général ; elles ne suffisent pas pour déterminer ce qu'il fut en Israël. Il est dans la nature des choses que cette manifestation de l'esprit religieux prenne des caractères différents selon la nature différente des milieux dans lesquels elle se produit, et qu'une grande diversité de formes éclate sur un fond commun. A la suite d'antécédents historiques d'une nature particulière et sous l'action spirituelle propre à la famille d'Israël, le prophétisme hébreu n'a pu être exactement identique à ce que le prophétisme a été dans toute autre race et dans toute autre contrée. Après avoir examiné ce que, dans le langage de l'école, on peut appeler le genre prochain, il faut maintenant déterminer la différence spécifique, c'est-à-dire ce qui n'appartient qu'au prophétisme hébreu et le distingue de tous les phénomènes analogues observés dans d'autres lieux et dans d'autres temps.

Le caractère particulier du prophétisme en Israël

est la conséquence de ses rapports avec la législation mosaïque. Eichhorn ne s'y est pas trompé. Le premier, il a indiqué avec une rare sagacité que la prophétie hébraïque a ses racines dans la Loi et que le prophète israélite est le successeur légitime et nécessaire de Moïse[1]. C'est ce qu'il convient maintenant de mettre au-dessus de toute contestation.

Il a été prouvé dans l'étude précédente, qu'à côté du monothéisme idolâtrique qui fut la religion de l'immense majorité de la famille d'Israël jusque vers les derniers temps de la monarchie, il se maintient constamment, malgré des persécutions presque continuelles, un petit nombre d'Israélites se rattachant à la tradition mosaïque et formant une sorte de parti religieux dissident au milieu de la maison de Jacob. C'est à la tête de ce parti que se trouvent les prophètes; ils en sont les chefs, l'âme; et non-seulement ils sont en Israël les représentants du mosaïsme dont ils maintiennent la tradition, mais encore ils combattent pour son triomphe. On sait qu'après de longues épreuves la victoire leur resta.

L'enseignement des prophètes a pour but: 1° de renverser non pas seulement l'idolâtrie polythéiste, mais encore l'idolâtrie monothéiste, et 2° de montrer

[1] Eichhorn, *Einleit. ins alte Testam.*, deuxième édition, t. III. p. 8-13.

la vanité de la confiance dans des moyens humains, dans des alliances politiques avec les princes voisins, pour le salut et la prospérité du petit peuple élu. Leur point d'appui dans cet enseignement se trouve dans les principes mosaïques.

Si les prophètes combattent l'idolâtrie, c'est parce que, avec Moïse, ils conçoivent Dieu comme l'Être existant par lui-même, ne pouvant être représenté par aucune figure sensible, et qu'ils regardent le culte rendu à des images comme un outrage à la divinité, le résultat d'une fausse notion de Dieu et la source de dangereuses erreurs.

On sait avec quelle éloquence ils flétrissent tout culte rendu à des images, et sur quelles raisons ils appuient leur jugement. «A quoi ferez-vous ressembler le Dieu fort? s'écrie Esaïe ; quelle ressemblance lui approprierez-vous[1] ? Le menuisier prend un chêne ou un cyprès; il en brûle la moitié au feu pour rôtir la chair qu'il mangera et pour se chauffer ; puis, du reste, il en fait un dieu pour lui être une image sculptée, il l'adore, il se prosterne devant lui, il lui fait sa prière et il lui dit: Délivre-moi, car tu es mon Dieu. Ils ne connaissent ni ne comprennent rien; on leur a couvert de plâtre les yeux, en sorte qu'ils ne voient point, et le cœur, en sorte qu'ils ne comprennent point. Nul ne rentre en soi-même, et n'a ni connais-

[1] *Esaïe*, XI, 18-25.

sance, ni intelligence pour dire: J'ai brûlé la moitié de ceci au feu; j'en ai cuit du pain sur les charbons, j'en ai rôti de la chair que j'ai mangée, et du reste en ferai-je une idole? adorerai-je une branche de bois[1]? »

Que sont ces vaines images à côté de l'Éternel? Il n'y a point d'être semblable à lui; il est le Dieu de vérité, le Dieu vivant, l'auteur et le conservateur de toutes choses. Il a fait la terre par sa vertu, il a établi le monde par sa sagesse, il a étendu les cieux par son intelligence[2]. « Il est Jéhovah, déclare le prophète; c'est là son nom; il ne permettra point qu'on donne sa gloire à aucun autre être, ni la louange qui lui appartient à des images taillées[3]. »

N'est-ce pas là un écho du mosaïsme? Quelle autre origine pourrait-on donner à ces enseignements sur Dieu que les nombreuses déclarations mosaïques touchant l'invisibilité de Jéhovah?

C'est, d'un autre côté, de l'idée théocratique que partent les prophètes, quand ils renvoient les Israélites à l'Éternel comme à leur unique sauveur: « Confiez-vous à l'Éternel à perpétuité; le rocher des siècles est en l'Éternel, notre Dieu[4]. » Mais cette protection est subordonnée à la fidélité des Israélites à observer

[1] *Esaïe*, XLIV, 15-19; XLV, 20; *Jérémie*, X, 3-5, 11, 14, 15.
[2] *Jérémie*, X, 6, 10-13.
[3] *Esaïe*, XLII, 8; *Jérémie*, XLVI, 18.
[4] *Esaïe*, XXVI, 4.

les conditions de l'alliance[1], et cette alliance est pour les prophètes celle que Dieu a traitée avec le peuple après la sortie d'Égypte[2]. C'est depuis cette époque que Jéhovah est le Dieu d'Israël; c'est dans le désert qu'il l'a connu[3].

Comme pour Moïse, Jéhovah est, pour les prophètes, le roi, le seul et véritable roi d'Israël. C'est par ce nom que le désigne Esaïe[4]. Ailleurs il s'écrie : «L'Éternel est notre juge, l'Éternel est notre législateur, l'Éternel est notre roi. C'est lui qui nous sauvera[5].» Le roi d'Israël a pour nom, selon l'expression de Jérémie, l'Éternel des armées[6]. C'est sous ce titre que le désignent tous les prophètes[7]. Ils le représentent aussi comme l'époux et comme le père de la famille d'Israël[8]; mais ces expressions métaphoriques impliquent la même idée, l'époux et le père étant dans l'Orient le roi de la maison.

Enfin, comme Samuel, ils tiennent l'établissement de la monarchie en Israël pour une infraction à une des clauses fondamentales de l'alliance. Ils s'accom-

[1] *Esaïe*, XXXIII, 8; *Jérémie*, XI, 3 et suiv.; XXII, 8 et 9; XXXI, 36-37; *Ezéchiel*, XVI, 8; XVII, 15; XX, 37.

[2] *Jérémie*, XI, 3 et 4; XXXI, 32.

[3] *Osée*, XII, 10; XIII, 4 et 5.

[4] *Esaïe*, VI, 5; XLIV, 6.

[5] *Ibid.*, XXXIII, 22.

[6] *Jérémie*, XLVI, 18; XLVIII, 15; LI, 57.

[7] *Ibid.*, VIII, 19; X, 10; *Sophon.*, III, 15; *Malach.*, I, 14.

[8] *Esaïe*, LIV, 5, 6; LXIII, 16; *Jérémie*, XXXI, 9, 32.

modent, il est vrai, aux circonstances; ils n'auraient pu d'ailleurs les changer. Mais, avec Osée, ils mettent dans la bouche de l'Éternel ces paroles significatives: « Je t'ai donné un roi dans ma colère[1]. » Et l'on verra plus loin qu'ils espérèrent pendant longtemps pouvoir dominer la royauté et en faire un instrument de leurs idées religieuses.

Ces considérations suffisent déjà, ce me semble, pour nous montrer dans les prophètes les continuateurs de l'œuvre de Moïse. Il en est d'autres encore plus décisives peut-être, qui prouvent jusqu'à l'évidence qu'ils n'eurent pas d'autre mission que de conserver, propager et faire triompher le mosaïsme dans la famille d'Israël.

Il est possible qu'antérieurement à Moïse il ait existé en Israël des prophètes, c'est-à-dire des hommes inspirés défendant les vérités morales et religieuses. Il ne faudrait pas cependant en chercher la preuve dans le titre de prophète qui est donné, dans les traditions juives, à tous les patriarches[2]. C'est par un abus de langage et à une époque où les Juifs avaient perdu l'idée du rôle véritable du prophète et de la nature de son ministère, qu'ils ont appliqué cette dénomination à tous les personnages vénérés de leur histoire. Mais que le prophétisme ait existé

[1] *Osée*, XIII, 11.
[2] *Genèse*, XX, 7.

ou non dans la famille d'Abraham, dans les temps antérieurs à l'organisation des tribus, après la sortie d'Égypte, c'est un fait que, depuis Moïse, il a été le continuateur et le défenseur de son œuvre, et qu'il ne s'est jamais proposé d'autre dessein que le triomphe de ses conceptions fondamentales.

Tout nous porte à croire que le législateur prit ses mesures pour que ses institutions ne périssent pas après lui. Ce fut bien certainement dans cette intention qu'il s'adjoignit soixante et dix collaborateurs, choisis parmi les anciens des différentes tribus[1] et qu'il forma lui-même Josué longtemps à l'avance pour le mettre en état de lui succéder dans le commandement [2]. Ces hommes auxquels Moïse avait confié le soin de défendre et de propager ses institutions, sont représentés par l'Écriture comme des prophètes[3]. Leurs successeurs furent des prophètes comme eux. Nous en avons la preuve dans l'histoire des temps qui suivirent la mort de Josué.

Le mosaïsme ne courut jamais de plus grands dangers que pendant les cinq siècles qui s'étendent de l'établissement du peuple élu dans la Palestine jusqu'à Samuel. On ne peut examiner le livre des Juges sans être frappé de son silence sur les institu-

[1] *Exode*, xviii, 18-26; *Nombres*, xi, 16, 17, 24, 25.

[2] *Exode*, xvii, 14; xxiv, 13; *Nombres*, xxvii, 18-23.

[3] *Nombres*, xi, 26, et 29.

tions mosaïques. Elles n'y sont pas mentionnées une seule fois[1]. Ce n'est pas tout. Rien ne se fait, pendant cette période, conformément aux vues de Moïse. Son plan religieux et politique est absolument inconnu ou oublié.

Il n'est pas douteux que le législateur des Hébreux n'eût conçu le projet de réunir les enfants d'Israël en une nation compacte, autour d'institutions communes, et de les cantonner, loin de l'influence des peuplades idolâtres, dans le petit pays de Canaan, où, purs de tout mélange et sans contact avec les étrangers, ils pussent suivre l'impulsion qu'il leur avait imprimée. Cet isolement avait été à ses yeux la condition indispensable du succès de son entreprise; et ce fut sans le moindre doute pour atteindre ce but, qu'il ne recula pas devant des mesures d'une rigueur extrême, mesures qui, du reste, il faut le reconnaître, étaient dans les mœurs du temps. Ceux qui furent après lui à la tête d'Israël ne semblent pas avoir compris cette combinaison. Les Israélites s'établirent, il est vrai, dans la terre de Canaan; mais ils y laissèrent subsister à côté d'eux les habitants antérieurs. La famille d'Israël se trouva par là divisée en fractions éparses au milieu de populations d'une origine différente, et, ce qui était plus dangereux, elle resta ouverte à toutes les

[1] Munk, *La Palestine*, p. 230.

influences étrangères que Moïse avait voulu écarter au prix des plus grands sacrifices. Les tribus isolées s'accoutumèrent à séparer leurs intérêts particuliers de ceux de l'ensemble de la nation. Chacune pourvut comme elle l'entendit à son propre salut[1]. Elles en vinrent même parfois à se traiter en ennemies et à s'armer les unes contre les autres[2].

L'oubli des idées religieuses de Moïse ne fut pas moins profond. Malgré les défenses formelles de la Loi[3], les Israélites s'allièrent par des mariages avec les peuplades étrangères au milieu desquelles ils vivaient[4], et, avec le lien de famille, le lien religieux qui devait les unir se relâcha, quand il ne se rompit pas entièrement. Le monothéisme antique s'obscurcit. Le culte des idoles s'établit à côté de celui de Jéhovah[5]; il le remplaça en plus d'un lieu[6]. L'idolâtrie dressa même ses autels au foyer domestique des héros qui avaient affranchi les tribus d'Israël[7].

Le mosaïsme a-t-il donc péri au milieu des agitations sans fin de ces cinq siècles de désordres? On ne saurait le croire : s'il avait disparu tout entier, comment reparaîtrait-il plus tard avec Samuel? Par

1 *Juges*, I, 3-32.
2 *Ibid.*, XII, 1-6; XX, 14-48.
3 *Exode*, XXXIV, 16; *Deutér.*, VII, 3 et 4; XXIII, 3.
4 *Juges*, III, 6.
5 *Ibid.*, XVII, 1-6; XVIII, 17 et suiv.
6 *Ibid.*, II, 11-13, 19; III, 7; VIII, 33; X, 6.
7 *Ibid.*, VIII, 27.

qui donc a-t-il été conservé ? On peut répondre sans hésiter : Par les prophètes. C'est ce qui ressort avec une complète évidence de quelques indications du livre des Juges et du premier livre de Samuel.

Il est vrai que de Moïse à Samuel, les prophètes n'ont pas dans l'histoire des Hébreux la place considérable qu'ils y occuperont plus tard. Leur action paraît ne s'être exercée que dans un cercle fort restreint. Elle n'eut pas, à ce qu'il semble, une influence décisive, il s'en faut de beaucoup, sur la marche des événements, pendant cette longue époque de troubles et d'anarchie. On ne saurait, dans tous les cas, s'étonner que leur souvenir ait été en partie effacé par les traditions relatives aux hauts faits des héros nationaux, des Gédéon, des Jephté, des Samson. Les exploits des guerriers qui rendirent à diverses reprises l'indépendance aux descendants d'Israël, devaient faire une bien plus vive impression sur l'imagination populaire que les exhortations trop souvent importunes des hommes de Dieu. Les prophètes ne sont pas cependant tout à fait oubliés dans les traditions de cette période, et les quelques lignes consacrées à leur mémoire suffisent à l'historien pour se rendre compte de l'œuvre qu'ils accomplirent depuis la mort du grand législateur jusqu'à la réforme opérée par Samuel.

Deux générations environ après la mort de Josué, un envoyé de l'Éternel vient de Guilgal accuser les

Israélites d'avoir violé l'alliance que Dieu avait traitée avec eux[1]. Son langage est entièrement analogue à celui que tiendront, sous les rois, les prophètes d'Israël et de Juda. L'envoyé de l'Éternel part de l'idée mosaïque d'une alliance traitée entre Dieu et le peuple élu. Il nous apparaît par conséquent comme un représentant légitime du mosaïsme.

Plus tard, un autre prophète reproche à Israël sa désobéissance aux prescriptions de l'Éternel[2]. Il n'en appelle pas, il est vrai, comme le précédent, à l'alliance de Jéhovah avec la famille de Jacob. Son discours est cependant si fortement empreint d'une couleur mosaïque bien prononcée, qu'il porte avec lui la preuve que les institutions de Moïse n'étaient pas étrangères à cet homme de Dieu.

Enfin, pendant la jeunesse de Samuel, un troisième prophète paraît sur la scène. Il vient annoncer au sacrificateur Héli que les débordements de ses fils ont rompu la promesse que l'Éternel avait faite à sa maison[3]. Ses paroles, dictées par le même esprit qui respire dans les discours des deux prophètes du livre des Juges, montrent assez qu'il puisait ses inspirations dans le mosaïsme.

Voilà donc, dans cette période et à des moments éloignés, trois prophètes qui, par leurs discours, et

[1] *Juges*, II, 1-3, 20 et 21.
[2] *Ibid.*, VI, 7-10.
[3] 1 *Samuel*, II, 27-36.

on peut ajouter par leurs actes, ne diffèrent à peu près en rien des prophètes postérieurs, et qui se présentent à nous au même titre que ceux-ci, comme les continuateurs de l'œuvre de Moïse. Leur langage suppose nécessairement le mosaïsme, et quand on voit que de leur temps il est entièrement inconnu à tout le reste des descendants d'Israël, n'est-on pas forcé d'admettre non-seulement qu'il leur était familier, mais encore que c'est par eux qu'il fut transmis aux générations suivantes? Samuel, qui était un prophète comme eux, le reçut certainement de leurs mains, ou, pour mieux dire, il le recueillit comme un précieux héritage des hommes de Dieu qui l'avaient précédé, et qui en avaient conservé le dépôt pendant cinq siècles.

Le prophétisme hébreu, dans le sens propre du mot, date donc de Moïse; il dure pendant tout le temps que le mosaïsme n'est en Israël qu'un idéal méconnu; il s'éteint dès que la loi est acceptée unanimement par toute la famille de Jacob, après la restauration de Jérusalem par Esdras et Néhémie. Que conclure de là?

Si, depuis Moïse jusqu'à Esdras, la voix des prophètes n'a pas cessé de se faire entendre, c'est qu'aussi longtemps que le peuple n'a pas adopté les institutions mosaïques, il a fallu lutter et combattre pour elles. Et si depuis Esdras, le prophète disparaît et cède la place au docteur de la loi, c'est

qu'une fois que la cause du mosaïsme est gagnée, il n'est plus besoin qu'elle soit plaidée.

N'y a-t-il pas là une preuve évidente que le prophète ne fut que le défenseur et l'avocat de la législation mosaïque? Tant qu'elle fut en danger et qu'elle rencontra des oppositions considérables, les hommes pieux en Israël furent obligés de la soutenir ; ce fut l'époque des prophètes. Aussitôt qu'elle fut devenue la règle universellement acceptée de la vie tout entière de la famille de Jacob, les hommes pieux en Israël n'eurent plus qu'à l'expliquer, qu'à la commenter; ce fut l'époque des docteurs de la loi.

Le nom même par lequel le prophète est désigné dans les livres saints, nous conduit à ne pas lui attribuer d'autre fonction. Le mot *Nabi*, נבִי, que, d'après les Septante [1], nos versions rendent par prophète, n'emporte nullement l'idée de prophétie, dans le sens de prédiction de l'avenir. C'est un fait aujourd'hui incontesté, même dans le camp de l'orthodoxie. « Il est reconnu, dit Sack, que les mots *nabi*, *nabia*, προφήτης, προφητεύειν, προφητεία, désignent moins la prédiction que l'action de parler sous

[1] Les Septante traduisirent le mot hébreu *Nabi* par le mot grec προφήτης, mot qui était usité dans la littérature grecque pour désigner soit un homme inspiré des dieux, soit celui qui prédisait ou devinait des choses cachées ou futures, soit encore le prêtre chargé de l'initiation des mythes. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. II, p. 397, 498, 499 et 504.

une influence divine[1]. » Le nabi est donc un orateur qui défend, expose et explique la loi mosaïque, ou encore un poëte qui en célèbre les vertus et les bienfaits, et en recommande la pratique. Tel est le sens de ce mot. C'est dans cette acception qu'il se présente dès l'origine du mosaïsme.

Quand Moïse, craignant de ne pas être à la hauteur de la tâche que lui impose l'Éternel, cherche à s'excuser en alléguant la difficulté qu'il éprouve à parler, Dieu lui dit : « N'y a-t-il pas ton frère Aaron, » le lévite? Je sais qu'il parle bien. Il parlera pour » toi au peuple, il te servira de bouche et tu lui ser» viras de Dieu[2]; » ou, comme le porte un autre récit de ce même fait : « Voici, je t'ai établi pour » Dieu sur Pharaon, et ton frère Aaron sera ton » nabi (ton prophète)[3], » c'est-à-dire, comme traduit Onkelos, « il te servira d'interprète. »

Le sens de ce passage ne peut donner lieu à la moindre équivoque. Moïse conduira la grande entreprise de la délivrance de la famille de Jacob, remplissant dans toute cette affaire le même office que Dieu exerce dans la direction de l'univers; mais, comme il n'est pas doué du talent de la parole, son frère Aaron parlera pour lui et exposera ses projets.

[1] *Christliche Apologetik*, p. 206, note.
[2] *Exode*, IV, 14 et 16.
[3] *Exode*, VII, 1 et 2.

Ce qu'Aaron est ici pour Moïse, le prophète de l'Éternel le sera pour Dieu. Sa fonction est de parler au nom de Jéhovah, de faire connaître sa volonté, en un mot, pour me servir d'une expression biblique, d'être sa bouche[1]. C'est dans ce sens qu'il est appelé tantôt homme de Dieu[2], tantôt messager, envoyé de l'Éternel[3]. Les discours qu'il prononce, les enseignements qu'il donne au peuple, il ne les tire pas de son propre fonds ; c'est, comme il s'exprime, une charge que Dieu lui impose[4]. On comprend très-bien ce que signifient ces expressions chez un peuple qui, comme l'avait déjà fait remarquer Spinoza[5], rapporte tout directement à Dieu, sans s'arrêter aux causes moyennes et naturelles. L'exhortation du prophète est le cri spontané, involontaire de sa conscience. Une force intérieure l'oblige à élever la voix à la vue de la violation des commandements de l'Éternel, quels que soient les périls que son zèle pour la loi sainte puisse attirer sur sa tête[6]. Ce mouvement auquel il est entraîné, que peut-il être, sinon le résultat d'une impulsion divine, d'une vé-

1 *Jérémie*, XV, 19; *Esaïe* XLIII, 27.
2 1 *Rois*, XIII, 1 et suiv., XVII, 24; 2 *Rois*, 1, 9, IV, 9, etc
3 *Malach.*, III, 1; *Haggée*, I, 13; 2 *Chron.*, XXXVI, 16.
4 *Jérémie*, XXIII, 32-58; *Malach*, I, 1.
5 *Œuvres*, trad. franç., t. I. p. 69.
6 Niemeyer, *Charakteristik der Bibel*, t. V, p. 272, 273, 295-299.

ritable inspiration de l'esprit de justice et de sainteté?

Il est vrai que le prophète est désigné parfois par le nom de voyant[1], dénomination qui le rabaisserait au niveau des devins païens, et renfermerait son rôle dans l'exercice d'une vulgaire mantique, si elle pouvait être considérée autrement que comme l'expression de l'opinion de la foule superstitieuse. Ce n'est que dans l'époque barbare des juges qu'ils furent appelés de ce nom[2]. Faut-il en conclure, comme le suppose M. Kœster[3], qu'ils n'étaient alors en réalité que des devins, et qu'ils ne s'attribuaient pas eux-mêmes d'autre prérogative que celle de lire dans l'avenir? Je ne saurais adopter cette explication. Ce que j'ai rapporté des prophètes dont il est parlé dans le livre des Juges et dans le premier livre de Samuel, prouve incontestablement qu'ils se regardaient comme les mandataires de l'Éternel, et qu'ils prétendaient remplir un ministère entièrement analogue à celui qu'exercèrent plus tard les prophètes d'Israël et de Juda.

[1] רֹאֶה, חֹזֶה, 1 *Sam.*, IX, 9, 10; 2 *Sam.*, XXIV, 11; 2 *Rois* XVII, 13.

[2] La dénomination רֹאֶה fut employée de nouveau, après le retour de la captivité de Babylone, par suite d'une tendance à ressusciter les anciennes formes de langage, tendance qui s'explique d'elle-même à une époque de restauration. 1 *Chroniq.*, IX, 22; XVI, 9; XXVI, 28; XXIX, 29; 2 *Chron.*, XVI, 7, 10; XXXIII, 19.

[3] Kæster, *Die Propheten des alten und neuen Testam.*, p. 187.

Ce nom de voyant leur fut donné par la foule ignorante et grossière, qui les assimilait aux devins des peuplades cananéennes. Les hommes de Dieu tranchaient trop fortement sur le reste du peuple, pour ne pas devenir des objets d'une crainte superstitieuse. Ce qui frappait le peuple d'étonnement, c'était moins leur fidélité aux traditions mosaïques et leurs sentiments véritablement israélites, que leurs connaissances supérieures et les dons surnaturels qu'on leur attribuait. On les regardait comme des êtres extraordinaires, en communication avec les puissances invisibles; on admirait la facilité avec laquelle ils lisaient dans l'avenir et découvraient les mystères les plus secrets[1]; c'est par suite de cette opinion populaire, entièrement identique à celle que tous les peuples barbares se font de leurs devins, qu'on les appela des voyants.

Ce n'est qu'à ce point de vue qu'il convient de se placer pour se faire une image fidèle des hommes de Dieu. Si l'on s'en rapportait, pour juger Samuel, cet homme éminent qui allait entreprendre la regénération d'Israël, seulement à ce qui est raconté du voyant auquel le jeune Saül s'adressa pour retrouver ses ânesses perdues[2], il serait certes difficile de distinguer ce second Moïse d'un vulgaire

[1] 1 *Samuel*, IX, 6 et 7.
[2] 1 *Samuel*, IX, 9-14, 20.

sorcier[1], et l'on resterait fort loin de la vérité.

Cette dénomination populaire de voyant n'était pas acceptée par les prophètes ; ils se désignaient eux-mêmes, dès les temps les plus reculés, par le nom de nabi. Deux faits le prouvent. Le premier, c'est que cette dénomination de voyant tomba en désuétude dès que le prophétisme eut pris, par les soins de Samuel, la place que le mosaïsme lui assignait dans la maison de Jacob. Le second, c'est qu'elle resta comme une appellation ironique et méprisante, dont les adversaires des prophètes affectaient de se servir à leur égard[2]. Ajoutez enfin que, quand on voit le prophétisme hébreu toujours identique à lui-même, depuis Moïse jusqu'à Malachie, et ne se distinguant, selon les âges, que par ses différents degrés de développement, on est forcé d'admettre que son nom n'a pas plus varié que la nature même de la fonction qu'il a été appelé à remplir.

On est ainsi conduit à voir dans les prophètes les interprètes de la loi, les avocats de la théocratie. Ils poursuivaient l'accomplissement de l'œuvre de Moïse à peu près comme les théologiens et les prédicateurs chrétiens travaillent, dans l'économie nouvelle, à l'affermissement de l'œuvre de Jésus-Christ. Con-

[1] Knobel, *Der Prophetismus der Hebræer*, t. I, p. 50 ; Nœldeke, *die alttestamentliche Literatur*, p. 199.
[2] *Amos*, VII, 12.

sidéré de ce point de vue, le prophétisme fut, au milieu des Hébreux, ce que le ministère évangélique est parmi les peuples chrétiens. C'est là un rapprochement sur lequel la plupart des théologiens allemands se plaisent à insister. Il est certain que les prophètes exercèrent dans la famille d'Israël un ministère spirituel. Ils combattirent constamment pour les principes religieux et moraux, tels qu'ils étaient compris, tels qu'ils pouvaient l'être dans l'Ancienne Alliance; et, dans ce combat, ils n'eurent d'autre arme que la parole, d'autre autorité que la valeur morale de leurs enseignements. « Pour désigner un discours dont les choses divines sont le sujet, on se servait chez les Hébreux, dit Herder, du mot *prophétiser*, comme on emploie parmi nous celui de *prêcher*[1]. » Le prophète peut donc être regardé comme le prédicateur de l'Ancienne Alliance[2].

Est-il nécessaire d'ajouter que la prédication prophétique fut nécessairement en harmonie avec le génie de la famille d'Israël, et avec l'état intellectuel et moral où elle se trouvait sept ou huit siècles avant l'ère chrétienne?

Sans doute, comme le prédicateur chrétien, le prophète hébreu est le défenseur des idées morales et religieuses. Il s'élève avec indignation contre les

[1] *Hist. de la poésie hébr.*, p. 308 et 309.

[2] De Vette, *Opuscula academica*, p. 169 et suiv.; Knobel, *Der Prophetismus der Hebræer.*, t. I, p. 209.

vices de son temps[1]. Il recommande sans cesse la justice[2], la véracité[3], la bienveillance[4]. Il ne perd jamais de vue ce qui constitue à ses yeux l'idéal de la vie du véritable Israélite : je veux parler de la fidélité à l'alliance que Jéhovah a contractée avec la maison de Jacob. Et cette fidélité, il l'entend dans un sens spiritualiste déjà fort élevé. Ce n'est pas, en effet, une pratique simplement matérielle des cérémonies mosaïques que demandent les prophètes, du moins ceux qui appartiennent à l'époque la plus florissante du prophétisme, c'est-à-dire Osée, Michée, Esaïe, Jérémie. Attachés plus encore à l'esprit qu'à la lettre de la loi, mettant au-dessus des actes du culte les sentiments pieux et la pureté de la conscience[5], ils insistent avec force sur ce qu'on pourrait appeler la sanctification. Si le mot leur est encore inconnu, l'idée qu'il représente leur est du moins familière, et l'on peut dire que, sous ce rapport, leurs enseignements forment une sorte de terme moyen entre le mosaïsme et le christianisme.

[1] *Esaïe*, v., 18-23; xxviii, 1, 3, 7, 8; xxix, 20, 21; *Amos*, v, 14, 15; *Michée*, iii, 2; vii, 3-6; *Jérémie*, iv, 32.

[2] *Esaïe*, v, 23; lix, 4, 8, 9, 14; *Michée*, vi, 11, 12; vii, 3.

[3] *Jérémie*, v, 2; ix, 5; *Esaïe*, ix, 16, lix, 3, 13; *Osée*, iii, 2; x, 13; xii, 2.

[4] *Esaïe*, lviii, 7; *Jérémie*, xxii, 13-17; *Ezéchiel*, xxii, 12,29.

[5] *Esaïe*, xxiv, 13; lviii, 2-14; *Osée*, vi, 6; *Michée*, vi, 6-8; *Ezéchiel*, xviv, 10, etc.

Mais à part ces traits généraux, la prédication prophétique ne ressemble en rien à l'idéal que l'on se fait aujourd'hui de l'éloquence sacrée. Le discours du prophète se rapproche plus du drame que de la simple exposition d'une vérité religieuse ou morale. Des actions symboliques viennent parfois en aide à la parole[1]. Après avoir annoncé aux Hébreux que Dieu, fatigué de leurs transgressions, va frapper la nation tout entière, Jérémie brise devant l'assemblée des pères de famille un vase de terre, et il s'écrie : « Ainsi a dit l'Éternel des armées : Je » briserai ce peuple comme ce vase a été brisé, sans » qu'il puisse jamais être rétabli[2]. »

Les discours des prophètes sont empreints de la violence de la passion ordinaire aux époques barbares, comme aussi aux temps agités par de grands mouvements politiques ou religieux. Les hommes de Dieu ne prennent guère la parole que dans des moments de crise ou d'émotion populaire. Ce n'est pas à un jour déterminé, à une heure fixe, dans un lieu convenu, que leur voix s'élève au milieu de la foule. Le prophète parle, quand les événements l'exigent, dans la place publique, sur le seuil du temple, dans le tumulte des camps. Il est l'homme des circon-

[1] 1 *Rois*, XI, 29-39; *Jérémie*, XXVII, 2 et suiv.; XXVIII, 10-14; *Ezéchiel*, V, 1-4.
[2] *Jérémie*, XIX, 1-13.

stances. Il ne discute point ; il ne s'engage pas dans des déductions habilement liées. Quoique préparée [1], sa parole n'a rien d'artificiel ; elle est le cri de l'âme ; elle éclate en images ; elle déborde comme les sentiments dont il est plein. Son geste est animé : il chante plutôt qu'il ne parle. C'est ainsi que devaient s'exprimer les héros d'Homère. Il n'y a pas d'autre éloquence dans les âges héroïques.

Ces grands mouvements d'exaltation religieuse amenaient souvent des catastrophes tragiques. Le peuple ne restait jamais indifférent à cet ardent langage. Tantôt il courbait la tête sous le poids des reproches de l'homme de Dieu ; tantôt il s'emportait contre lui en imprécations et en menaces. Le prophète parvenait-il à se rendre maître des esprits, il procédait aussitôt à l'extermination des prêtres de Baal et à la destruction des autels élevés aux idoles [2].

[1] Les prophètes n'étaient pas toujours des improvisateurs, comme on l'a souvent soutenu. Ils travaillaient leurs discours avec soin probablement avant de les prononcer, et certainement quand, après les avoir prononcés, ils les mettaient en écrit. On sait par exemple que Jérémie fit, la quatrième année de Jéojakim, un résumé de tous les discours qu'il avait déjà fait entendre, et qu'il chargea Baruch, qui l'écrivit sous sa dictée, de le lire devant le peuple assemblé. Cette lecture produisit une sensation extraordinaire. Le manuscrit fut porté au roi, qui le lacéra et le jeta au feu. Mais Jérémie en fit exécuter une nouvelle copie par Baruch, et y ajouta, dit le texte sacré, beaucoup d'autres discours semblables. *Jérémie*, XXXVI.

[2] 1 *Rois*, XVIII, 40.

Sa voix restait-elle impuissante, il était alors obligé de se dérober à la fureur populaire et de chercher son salut dans les montagnes et le désert[1]. Ce fut surtout dans le royaume d'Israël que la parole des prophètes souleva de fréquents orages. L'idolâtrie, favorisée par les vues politiques des rois[2], avait jeté là de profondes racines. La lutte engagée contre elle par les défenseurs du monothéisme mosaïque y fut toujours par cela même d'une violence extrême.

Les prophètes exerçaient cependant d'ordinaire un puissant prestige sur le peuple. La légèreté, la dépravation des mœurs, les mauvais exemples l'entraînaient constamment à l'idolâtrie ; mais, au milieu de ces égarements, il conservait toujours une crainte étrange de ces hommes qu'il croyait en communication immédiate avec l'Éternel, qu'il regardait du moins comme ses ministres et ses représentants sur la terre. Aussi fut-il souvent accessible à la prédication des prophètes, et plus d'une fois, contrit et repentant, il leur prêta son aide pour relever les autels de Jéhovah. Malheureusement l'habitude l'emportait bientôt sur les bonnes résolutions, et la piété d'Éphraïm et de Juda se dissipait comme la rosée du matin[3].

La résistance la plus forte à la prédication pro-

[1] 1 *Rois*, XIX, 3, 4, 10.
[2] 1 *Rois*, XII, 26-33.
[3] *Osée*, VI, 4.

phétique venait d'en haut, des rois et de leurs favoris. J'ai déjà fait remarquer qu'il entrait dans la politique des rois d'Israël de soutenir l'idolâtrie, politique qui s'explique par le besoin d'élever une barrière infranchissable entre leurs sujets et les habitants du royaume du Juda. Les prophètes soutinrent une lutte acharnée contre eux. Ils y périrent par centaines[1], sans laisser vaincre leur constance par les supplices, mais aussi sans obtenir jamais aucun succès durable. Dans le royaume de Juda, où le culte lévitique rappelait au moins le nom de Jéhovah, et en un certain sens le côté extérieur du mosaïsme, ils rencontrèrent en général moins d'obstacles. Mais les rois, à très-peu d'exceptions près, les regardaient comme des censeurs importuns. Ils usèrent parfois de rigueur à leur égard ; mais la violence réussissant mal, ils leur opposèrent des prophètes mercenaires, vils courtisans qui exaltaient sans cesse toutes les mesures et toutes les entreprises des maîtres qui les payaient. Ces nouveaux ennemis ne furent pas plus ménagés par les hommes de Dieu que les rois et les grands du royaume.

Ces prophètes vendus à la politique des rois sont traités de prophètes de mensonge[2], d'insensés[3], qui

[1] 1 *Rois*, XVIII, 4, 13, 22.
[2] *Jérémie*, V, 31 ; *Lament.*, II,, 14; *Ezéch.*, XIII, 9 ; XXII, 28, etc.
[3] *Ezéch.*, XIII, 3; XXII, 25, 28; *Osée*, IX, 7, etc.

ne reçoivent aucune vision de l'Éternel, qui n'agissent et ne parlent que de leur propre mouvement[1], et qui égarent le peuple[2]. Les grands et les puissants sont représentés comme des loups qui ravissent leur proie, qui répandent le sang et détruisent les hommes pour amasser une fortune criminelle[3], comme des larrons qui aiment les présents, courent après les récompenses, ne font point droit à l'orphelin et restent sourds à la requête de la veuve[4].
« Maintenant, écoutez ceci, dit Michée, chefs de la
« maison de Jacob, et vous, conducteurs de la mai-
» son d'Israël, qui avez la justice en abomination et
» qui pervertissez tout ce qui est droit. On bâtit Sion
» de sang et Jérusalem d'iniquité. Ses chefs jugent
» pour des présents, les sacrificateurs enseignent
» pour un salaire, et ses prophètes prophétisent pour
» de l'argent. C'est pourquoi, à cause de vous,
» Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem
» réduite en cendres, et la montagne du temple
» transformée en une épaisse forêt[5]. »

Il est un côté de cette prédication sur lequel il convient d'arrêter encore notre attention : je veux parler de la forme de prédiction qu'elle revêt d'or-

1 *Jérémie*, VI, 13 ; XXIII, 21 ; *Lament.*, II, 9, 14.
2 *Ezéchiel*, XIII, 2-9 ; *Michée*, II, 11 ; III, 5.
3 *Ezéchiel*, XXII, 27 ; *Michée*, III, 11.
4 *Esaïe*, I, 23 ; *Jérémie*, V, 28 ; *Osée*, IV, 18.
5 *Michée*, III, 9-12.

dinaire. Le passage qui vient d'être cité en est un exemple. Le prophète annonce que, en punition de la dissolution morale et de l'impiété des grands, des sacrificateurs, des juges et des autres classes élevées de la nation, Jérusalem sera détruite ; et deux siècles après, elle le fut en effet. Dans une foule d'autres passages, d'autres prophètes annoncent la prochaine déportation des enfants d'Israël ; d'autres encore, le futur rétablissement de la nation. Y a-t-il là des prédictions dans le sens propre du mot ? La critique le nie, et voici comment elle explique cette forme du discours prophétique.

C'est un fait connu que la notion de la nature de l'âme, aussi bien que celle de sa permanence consciente après cette vie, étaient fort obscures pour les Hébreux ; ce ne fut guère que peu de temps avant l'avénement du christianisme qu'ils arrivèrent à la conception d'une rémunération et d'une punition, dans un monde à venir, de ce que chaque homme a fait pendant l'existence actuelle. Jusque-là, ils ne connaissaient d'autre sanction de la loi morale que les biens et les maux terrestres. C'est à ce point de vue que sont placés les prophètes [1]. Ils admettent, avec une pieuse confiance en l'action incessante de

[1] *Ps.*, I, 1-5; LXXXIX, 30-38; *Jér.*, XVII, 5-8; *Ezéch.*, III, 18-22; VII, 19; XXXIII, 18-19, etc.

Dieu, que « la crainte de l'Éternel prolonge les jours, mais que ceux des méchants sont abrégés[1]. »

Ils n'ont point d'autre encouragement à donner aux pieux Israélites que la promesse d'une longue vie, d'une santé florissante, d'une nombreuse postérité, d'une prospérité soutenue; ni d'autre punition à annoncer aux méchants et aux impies qu'une ruine complète, des infirmités, une vieillesse précoce, une mort prochaine. Quand ils s'adressent à la nation tout entière, ils ne peuvent tenir qu'un langage analogue. Si la famille d'Israël est fidèle à l'Éternel, elle prospérera : les pluies tomberont dans le temps favorable; les champs se couvriront d'abondantes moissons; le vin coulera à flots; la paix régnera dans le pays; l'aisance et le bonheur dans chaque maison. Si elle méprise, au contraire, le pacte qui la rattache à Jéhovah, tous les maux fondront sur elle : le ciel deviendra d'airain, la terre un sol aride et sablonneux; la famine appellera la peste, et à ces deux fléaux se joindra celui de la guerre; Dieu enverra la destruction sur les villes; les Syriens, les Chaldéens, les Égyptiens, instruments de sa vengeance, déporteront au loin les Israélites infidèles. Si, instruits à l'école du malheur, les enfants de Jacob se repentent de leurs fautes et implorent avec des larmes la miséricorde de l'Éternel,

[1] *Prov.*, x, 27.

Dieu, qui est abondant en gratuités, accueillera leurs supplications et les ramènera dans leur patrie, où ils retrouveront la prospérité des anciens jours, de ces jours de bonheur et de gloire dont jouissaient leurs pères sous le règne béni du pieux David.

Tel était le thème obligé de la prédication des prophètes; ils ne pouvaient, à leur point de vue religieux, en avoir d'autre. Et telle était la force même des choses, que ce thème, ils ne l'inventèrent pas; il date des premiers temps du mosaïsme et se trouve tout formulé dans le vingt-sixième chapitre du Lévitique, chapitre qui fut le type des exhortations prophétiques jusqu'à l'époque de la grande transformation de la famille d'Israël, après la captivité de Babylone[1].

Il faut conclure de là que lorsque les prophètes annoncent au juste qu'il lui arrivera du bien[2], et au méchant qu'il mourra par le souffle de la bouche de l'Eternel[3], ils expriment tout simplement cette éternelle vérité, que les efforts de l'homme de bien ne restent jamais sans récompense, et que la perversité doit toujours trouver sa punition. S'il y a une prédiction dans les nombreux passages prophétiques dont il est ici question, il faut reconnaître, du moins,

[1] Cœlln., *Bibl. Theol.*, t. I. p. 289; Knobel, *Exodus und Leviticus erklært.*, p. 572, 573; *Bible de Cahen*, t. III, p. 128.

[2] *Esaïe*, III, 10; *Ezéch.*, XVIII. 5-9; *Habac.*, II, 4.

[3] *Esaïe*, III, 11; XI, 4; *Ezéch.*, III, 18; XVIII, 10-13; XXXIII, 12-20.

qu'elle est de même nature que celle de la prédication chrétienne, quand elle enseigne que « la piété a les promesses de la vie présente aussi bien que celles de la vie à venir[1], » et que le méchant n'échappera pas vraisemblablement dans ce monde aux angoisses de sa conscience, et certainement au juste jugement de Dieu dans l'éternité.

Il est vrai que les menaces des prophètes ont reçu, dans un grand nombre de cas, leur accomplissement; mais, sans m'arrêter à prouver qu'en vertu des principes incontestables de l'ordre moral du monde, il en est nécessairement de même de toute prédication religieuse et morale, je me bornerai à rappeler ici une observation souvent présentée par les critiques bibliques. La plupart des événements qui sont l'objet d'une prédiction réelle des prophètes ne tombaient pas au delà des limites de la prévision humaine: on peut l'affirmer avec toute certitude de celles qui concernent la chute de l'odieuse famille d'Achab[2], la mort d'Achazia[3], la retraite de Rabsaké, général de Sennachérib[4], les funestes conséquences de l'imprudence d'Ezéchias, montrant ses trésors aux envoyés du roi de Baby-

[1] 1 *Timoth.*, IV, 8.
[2] 1 *Rois*, XXI, 17-26; 2 *Rois*, IX, 1-10, 30-36; X, 1-11.
[3] 2 *Rois*, 1, 2 et 16.
[4] 2 *Rois*, XIX, 7.

lone[1], la ruine de Jérusalem et du royaume de Juda, inévitable dans le conflit des Chaldéens et des Égyptiens[2], etc.

Sans rabaisser la valeur de cette observation, il convient cependant de rapporter en général ces sortes de prédictions au sentiment de justice distributive dominant chez des hommes qui jugeaient tout au point de vue religieux, sentiment qui était d'ailleurs fortifié en eux par les principes mêmes de la théologie hébraïque. Rien n'est d'une plus exacte vérité que la maxime du livre des Proverbes : « Le méchant fait une œuvre qui le trompe en définitive[3]. » Telle était la règle des prophètes : ils pouvaient s'appuyer sur elle en toute confiance.

§ 3.

Cependant les prophètes, qui sont animés d'un sentiment si profond de l'esprit du mosaïsme, ne

[1] 2 *Rois*, xx, 12-19. *Esaïe*, xxxix, 2-7.

[2] *Ibid.*, xxiv, 1-20; *Jér.*, xxxviii, 2 et 3.

[3] *Prov.*, xi 18. Cette maxime était un axiome moral en Israël; elle revient dans les livres saints sous une foule de formes. *Ps.* vii, 15; ix, 17; xxxii, 10; xxxiv, 22; xxxvii, 10; *Prov.*, iii, 33; x, 24; xi, 5, 21; xiv, 32; xv, 6; xxiv, 20; *Esaie*, iii 11; xlviii, 2.

paraissent pas avoir eu une connaissance positive de son histoire. Ce qui peut le faire supposer avec quelque vraisemblance, c'est que ces hommes de Dieu, qui poursuivent avec un imperturbable acharnement l'œuvre de Moïse, ne font à peu près jamais mention de ce grand législateur, qui en définitive est leur maître. Son nom ne se trouve que deux fois dans les écrits des prophètes qui sont parvenus jusqu'à nous[1]; on ne le rencontre que dans trois psaumes[2]. Il n'est question de la Loi que dans deux passages des livres historiques[3] dont la composition est rapportée aux prophètes, et des tables de pierre sur lesquelles le Décalogue était gravé, que dans un seul[4]. Une douzaine d'autres passages des écrits antérieurs à la captivité de Babylone parlent, il est vrai, soit de la loi de Dieu, soit de la loi mise en Israël[5]; mais il est facile de se convaincre par le contexte, que ces expressions sont employées pour désigner, non un code de lois écrites, mais les unes la loi morale inscrite par Dieu dans la conscience, et les autres une loi transmise par la tradition dans la famille d'Israël. Rien n'indique que les prophè-

[1] *Esaïe*, LXIII, 12 ; *Jér.*, XV, 1.
[2] *Ps.* CIII, 7 ; CV, 26 ; CVI, 16, 23, 32.
[3] 1 *Rois*, II, 3 ; 2 *Rois*, XXIII, 25.
[4] 1 *Rois*, VIII, 9.
[5] *Ps.* XXXVII, 34 ; LXXVIII, 5, 7 ; CXIX, 70-72 ; *Prov*, XXVIII, 4, 7, 9 ; XXIX, 18 ; *Esaïe*, XLII, 21 ; *Jér.*, II, 8 ; XVII, 18 ; *Lament.*, II, 9 ; *Ezéch.*, VII, 26, etc.

tes aient connu le Pentateuque, du moins le Pentateuque sous sa forme définitive et tel qu'il est depuis que les Juifs lui donnent le nom de la Loi et le tiennent pour leur code sacré. Il est certain qu'il n'y a pas dans leurs écrits la moindre allusion ni à l'histoire d'Adam et d'Ève, dont les noms ne se retrouvent même plus nulle part, dans les livres canoniques de l'Ancien Testament, en dehors de la Genèse[1], ni à l'arbre de vie[2], ni à la tentation par le serpent, ni au déluge, ni à la tour de Babel, ni à aucune des grandes catastrophes qui marquèrent le séjour des Hébreux dans le désert, ni même à la proclamation de l'alliance sur le mont Sinaï. Et ce qui est bien autrement grave, les hommes de Dieu en Israël ne s'en réfèrent jamais, comme à une incontestable autorité, à une loi écrite, à une législation d'origine divine. Les fondateurs du christianisme en appellent à la Loi et aux Prophètes; les écrivains chrétiens s'appuient sans cesse sur le texte de l'Ecriture; les prédicateurs musulmans citent continuellement le Coran[3]; les prophètes n'invoquent jamais, du moins directement, les ordonnances et la parole de Moïse.

[1] Le nom d'Adam se trouve dans *Job*, XXXI, 33, mais sans allusion à *Genèse*, III, 8-10.

[2] Les mots *arbre de vie* se rencontrent dans *Prov.*, III, 18; XI, 30; XIII, 12, mais dans un autre sens que dans la Genèse et sans allusion à l'histoire de la tentation et de la chute.

[3] Bohlen, *Die Genesis erklært; Einleit*, p. CLII.

Est-ce à dire cependant que les prophètes ne connaissent aucun des fragments qui sont entrés dans la composition du Pentateuque? On ne saurait le prétendre, sans fermer les yeux à l'évidence. Sans doute la plupart des rapprochements que M. Hengstenberg a signalés entre des passages des écrits des prophètes et des passages du Pentateuque, sont ou forcés ou insignifiants[1]; mais il en est qui ont une valeur positive[2], et on ne peut se refuser à reconnaître que certaines parties de ces livres, entre autres le vingt-sixième chapitre du Lévitique, n'aient été les thèmes les plus ordinaires de la prédication des prophètes.

Il est probable cependant que les principes et les détails essentiels du mosaïsme se conservèrent surtout par la tradition, du moins pendant l'époque qui s'étend de la mort de Josué à Samuel. Et cette tradition put se transmettre avec d'autant plus de facilité que, selon toutes les vraisemblances, les hommes de Dieu, pendant cette époque, formaient des sortes de congrégations et vivaient, non pas peut-être en communauté, mais réunis en des lieux qui étaient déjà marqués d'un certain caractère de sainteté, ou auxquels leur séjour donna ce caractère.

[1] Hengstenberg, *Die Authentie des Pentateuchs*, t. I, p. 42 et suiv.

[2] Par exemple *Osée*, II, 1, comparé à *Genèse*, XXII, 17; XXXII, 11; *Osée*, II 10, comparé à *Lévit.*, XXVI, 26, etc.

En général dans les âges héroïques, chez presque tous les peuples barbares, les jongleurs, les devins ou les sorciers, de quelque nom qu'on veuille désigner les hommes auxquels le sentiment religieux encore en état d'enfance attribue des dons surnaturels, constituent des associations[1]. Il en était ainsi, à ce qu'il paraît, chez les peuplades cananéennes, au milieu desquelles la famille d'Israël était dispersée à cette époque. Il est parlé, dans le livre des Juges, du chemin de la chênaie des devins[2]. On peut conclure de cette expression que les devins des Madianites et des Amalécites vivaient en commun ou du moins habitaient ensemble en des lieux écartés, situés sur les hauteurs, et propres, par leur solitude, à en imposer à la crédulité publique. Les prophètes hébreux adoptèrent cette manière de vivre. Nous savons du moins qu'il en fut ainsi après Samuel[3], et, si l'on tient compte de la persistance des coutumes dans ces temps et dans ces lieux, on sera porté à admettre que les prophètes antérieurs à Samuel ne différaient pas sensiblement de ceux qui vécurent après lui. Ce que le livre des Juges nous

[1] Benj. Constant, *De la Religion*, t. I, p. 320-322, et surtout la note 1.

[2] *Juges*, IX, 37.

[3] 1 *Samuel*, X, 5, 10-12; XIX, 19, 20; 1 *Rois*, XIII, 11; 2 *Rois* II, 3, 5, 15-18; IV, 25.

raconte des premiers peut nous confirmer dans cette opinion.

L'envoyé de l'Éternel dont il est parlé dans le chapitre second de ce livre, vient de Guilgal, lieu qui fut plus tard un des principaux centres du prophétisme, et qui l'était sans doute déjà à cette époque. Cette ville, ou pour mieux dire cette bourgade, était bien qualifiée pour être un centre de prophétisme. Josué y avait résidé longtemps[1]; l'arche sainte y fut déposée plus longtemps encore[2]; le mosaïsme devait y avoir laissé des traces profondes, et le mosaïsme était à cette époque inséparable du prophétisme. On n'a aucune indication sur le lieu où résidaient les deux autres prophètes dont il est parlé dans le chapitre sixième du livre des Juges et dans le chapitre second du premier de Samuel. Mais les faits auxquels ils prennent part se passent également dans des localités voisines de Guilgal et renommées dans les annales du prophétisme. L'on peut conclure de là, avec quelque vraisemblance, qu'alors, comme sous les rois d'Israël, Béthel, Guilgal, Jéricho, Galaad, consacrés dans l'opinion publique comme des sanctuaires, étaient les résidences des corporations de prophètes.

Avec le XIe siècle avant l'ère chrétienne, une pé-

1 *Josué*, IV, 19, 20; IX, 6; X, 6, 9, 15.

2 *Sam.*, X, 8; XI, 14; XV, 11. *Theatrum terræ sanctæ, auctore Christ. Adrichonio*, p. 17, 6.

riode nouvelle s'ouvre dans l'histoire de la famille d'Israël[1]. Le peuple hébreu avait acquis une certaine homogénéité. Les peuplades étrangères auxquelles il était mêlé depuis son entrée dans la terre de Canaan avaient été en partie chassées, en partie soumises. Les Philistins, ses ennemis les plus redoutables, venaient d'être réduits à l'impuissance de lui nuire de longtemps[2]. Le moment semblait favorable pour grouper toutes les tribus autour de Jéhovah et pour les organiser d'après les principes mosaïques. Samuel conçut le dessein d'entreprendre cette tâche. Ses alliés, dans cette entreprise, étaient naturellement les hommes qui avaient sauvé les traditions mosaïques d'une perte presque inévitable au milieu des troubles du temps des juges. Malheureusement le nombre des prophètes était peu considérable en ce moment. La prophétie, nous disent les livres saints, était devenue rare en Israël[3]. Le premier soin de Samuel dut être de la réveiller et de lui donner en même temps une plus claire conscience de sa mission. C'est le but qu'il semble s'être proposé en établissant ces congrégations de pieux Israélites qu'on désigne sous le nom d'écoles de prophètes, ou du moins, si elles existaient déjà,

[1] Ewald, *Geschichte des Volks Israël*, t. II, 553 et 554
[2] I *Samuel*, VII, 3-14.
[3] I *Samuel*, III, 1.

ce qui est vraisemblable, en leur donnant une nouvelle vie.

La question des écoles des prophètes a été longuement débattue. Les théologiens orthodoxes sont en général disposés soit à en nier l'existence, soit à en restreindre l'étendue et l'influence. C'est là une conséquence presque nécessaire de l'idée qu'ils se font du prophétisme. Il est clair en effet que, si l'on considère les prophètes comme des organes plus ou moins passifs de la Divinité, il doit répugner d'admettre qu'ils se formaient à leur ministère par des études et des moyens naturels et ordinaires. Les théologiens qui, au contraire, ne veulent voir dans le prophétisme qu'un phénomène psychologique et moral, et dans les prophètes que des Israélites dévoués et pieux se consacrant à la défense de la religion nationale, trouvent fort naturel, regardent même comme une indispensable nécessité que ces hommes de Dieu se préparassent à la mission difficile que leur imposait leur conscience, par un travail capable de développer les facultés de leur esprit.

Qu'il ait existé des écoles dans lesquelles on se formait au ministère prophétique, c'est ce qu'il me semble difficile de contester. Les nombreux passages dans lesquels il est question des fils de prophètes[1], ou, comme on s'exprimerait en notre langue, des

[1] 1 *Rois*, xx, 35; 2 *Rois*, ii, 3, 5, 7, 15; iv, 1 38-40; vi, 1

disciples des prophètes, ne permettent pas d'élever le moindre doute sur ce point. Et ce ne sont pas là les seules indications que contiennent les livres saints sur ces établissements; on en aura bientôt la preuve. Mais quand il s'agit de rechercher quelle en était l'organisation et quel était l'enseignement qui s'y donnait, on est bien vite arrêté par cette raison toute simple que les documents font défaut.

Dès la fin du siècle dernier, Niemeyer faisait remarquer combien il est difficile de hasarder des conjectures sur les quelques données qu'on peut recueillir sur ce sujet dans le premier livre de Samuel et dans le second livre des Rois[1]. Encore ces données sont peu précises, par suite de cette circonstance qu'il n'est jamais parlé de ces écoles que d'une manière incidente.

Tout ce qu'on peut affirmer sur ces établissements avec certitude, se borne aux points suivants. Un prophète déjà célèbre était à leur tête ; les livres saints le disent positivement de Samuel[2], et la manière dont il est parlé des rapports des fils de prophètes avec Élie et Élisée ne permet pas de douter que ces deux grands prophètes n'aient été les direc-

IX, 1. Il est question de compagnies de prophètes dans 1 *Sam.*, X, 5, 10; XIX, 20.

[1] Niemeyer, *Charakteristik der Bibel*, t. V, p. 253 et suiv.

[2] 1 *Samuel*, XIV, 20.

teurs de congrégations d'aspirants au ministère prophétique. Tout semble prouver que les disciples des prophètes habitaient ensemble et mangeaient à une table commune[1]. Saint Jérôme est parti de là pour comparer ces écoles à des couvents[2]. Mais la comparaison manque de justesse, car le célibat n'était pas imposé aux fils des prophètes[3], et il paraît que la communauté se composait, non pas seulement des disciples des prophètes, mais aussi de leurs familles.

Ces écoles, ou du moins les principales d'entre elles, étaient établies à Rama[4], à Bethel[5], à Jéricho[6] et à Guilgal[7], c'est-à-dire dans les lieux qui, je l'ai déjà indiqué, semblent avoir été, depuis les premiers temps de l'établissement des Israélites dans la terre de Canaan, des sanctuaires, dans lesquels le mosaïsme s'était conservé sous la garde des hommes de Dieu[8].

On peut regarder comme positif qu'elles ne survécurent pas à Élisée. Deux faits peuvent du moins nous le faire croire. D'abord, il n'en est plus ques-

[1] 2 *Rois*, II, 3, 5, 15 ; IV, 38-40 ; VI, 1 et 2.
[2] *Epistol. ad. Rustic. Monach.* et *Epistol., ad. Paulin.*
[3] 2. *Rois*, IV, 1, 5 et 7.
[4] 1 *Samuel*, XIX, 19 et 20.
[5] 2 *Rois*, II, 3.
[6] 2 *Rois*, II, 5 et 18.
[7] 2 *Rois*, IV, 38
[8] Ewald, *Geschichte des Volks Israël*, t. III, 505 et 506.

tion ni dans les récits bibliques qui se rapportent à des temps postérieurs, ni dans les écrits qui nous restent d'Esaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel et des douze petits prophètes. Ensuite on sait d'une manière certaine qu'Amos, Esaïe, Jérémie et Ezéchiel ne se formèrent pas à leur ministère dans des écoles prophétiques[1], et il est probable qu'il en fut de même des autres hommes de Dieu qui vécurent du huitième siècle avant l'ère chrétienne jusqu'à l'époque de la captivité de Babylone. Rien ne prouve du reste que, même à l'époque où existaient ces établissements dont la fondation est attribuée à Samuel, tous les prophètes y aient reçu leur éducation. Tout Israélite inspiré par sa piété pouvait prendre la parole pour la défense de la loi, et l'on peut supposer avec quelque vraisemblance que dans tous les temps il y a eu des prophètes qui se sont consacrés à cette œuvre spontanément, sous la seule inspiration de leur conscience.

En dehors des faits que je viens d'indiquer, tout le reste n'est qu'un vaste champ d'hypothèses.

Il y aurait cependant un grand intérêt à connaître l'enseignement qui était donné dans ces écoles; mais on est réduit ici à des conjectures plus ou moins satisfaisantes. Plusieurs critiques bibliques ont prétendu que la musique y occupait une place impor-

[1] *Amos*, VII, 14; *Esaïe*, VI; *Jér.*, I, 1; *Ezéch.*, I, 1-3.

tante[1], c'est probable; la musique et la prophétie se soutenaient mutuellement[2]. Mais l'enseignement par lequel on préparait les futurs prophètes à leur difficile ministère ne se bornait pas certainement à l'art du chant et de la musique instrumentale. Faut-il admettre, avec de Wette, qu'ils étaient également formés à l'art de la parole et surtout à la poésie lyrique[3] ? On pourrait d'autant mieux supposer qu'ils recevaient quelque instruction littéraire, qu'on sait qu'un grand nombre de prophètes écrivirent les annales de leur nation[4], et qu'à vrai dire presque toute l'ancienne littérature hébraïque, ou du moins presque tout ce qui nous en reste, est de leur main.

Il semble qu'on devait avant tout les initier à la connaissance des traditions nationales, et des idées qui constituaient la base de la religion et de l'ordre social du peuple d'Israël. Le prophétisme hébreu n'était pas seulement une manifestation de la conscience religieuse en général, il avait un programme arrêté dans ses points essentiels, programme qui se composait de l'ensemble des conceptions théocratiques. Est-il possible d'admettre que les jeunes prophètes ne fussent pas familiarisés de bonne heure

[1] Eichhorn, *Allg. Biblioth. der biblischen Litterat.*, t. x, p. 1098.
[2] 1. *Samuel*, x, 5; 2 *Rois*, III, 15.
[3] De Wette, *Comment. über die Psalmen*; *Psalm.*, 32.
[4] 2 *Chron.*, IX, 29; XII, 15; XIII, 23; XXVI, 22; XXXII, 31.

avec ces idées? Le dessein de Samuel, en réunissant autour de lui les hommes de Dieu, n'avait pu être que d'en faire des défenseurs décidés de la théocratie mosaïque. Il fallait donc les pénétrer de l'esprit des institutions de Moïse. L'unité qui, à partir de ce moment, se montre dans la prédication et dans les vues des prophètes, semble une preuve que l'enseignement de ces écoles était surtout dirigé dans ce sens.

Il est possible qu'on entrât sur ce sujet dans plus de détails qu'on ne serait porté à le supposer à première vue. Non-seulement il règne un même esprit général dans tout le prophétisme hébreu, mais encore il y a dans la prédication prophétique certaines formes de discours qui se reproduisent fort souvent. C'est ce qu'on peut remarquer, surtout dans les anciens prophètes[1], et si ce fait s'explique en partie par l'étude qu'ils devaient faire des parties écrites de la législation mosaïque, il trahit aussi une éducation commune et des exercices assez souvent répétés pour avoir laissé dans leur esprit certains moules de la pensée.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, il est du moins incontestable que, depuis Samuel, le prophétisme prit une plus claire conscience de lui-même, et que, plus assuré de la mission qu'il devait rem-

[1] 2 *Rois*, XIV, 11 ; XVI, 4 ; XXI, 24, etc.

plir, il se posa décidément comme le directeur de la vie de l'Israélite. Ce n'était pas là sans doute un fait entièrement nouveau; les prophètes antérieurs avaient été aussi les défenseurs et, dans tous les cas, les conservateurs des idées théocratiques. Mais il y a ici un développement plus étendu de ce fait. Désormais, le prophétisme sera la puissance spirituelle en Israël, puissance qui se placera à côté, sinon au-dessus de celle des juges, comme de celle des rois. Avec Samuel, le ministère de l'esprit fut organisé dans la maison de Jacob.

Considéré sous ce rapport, le prophétisme hébreu offre un spectacle unique dans l'histoire. Le prophétisme païen n'a rien qui puisse lui être comparé. On ne peut, il est vrai, contester à celui-ci le mérite d'avoir été aussi le défenseur de la morale publique. Mais il ne parle en général que lorsqu'on le consulte; il ne prend à peu près jamais l'initiative; il ne s'élève pas sans cesse, sans y être provoqué, contre les infractions morales; il ne soutient pas enfin, pendant des siècles, une lutte constante contre les superstitions populaires, l'avidité des grands et des prêtres, la politique inintelligente des rois. Le prophétisme hébreu, au contraire, est comme une sentinelle vigilante en Israël[1], Il ne se commet

[1] *Jérémie*, VI, 17; *Ezéch.*, III, 17; XXXIII, 6, 7; *Esaïe*, LII, 8; LVI, 10.

pas un grand crime dans le pays ; il ne s'ourdit pas une trahison contre la cause de la théocratie, à laquelle se rattache par des liens indissolubles la nationalité israélite ; il ne se prend pas une mesure impolitique dans le conseil des rois ; il ne survient aucune calamité publique, sans que le prophète élève la voix pour condamner le coupable, démasquer le traître, reprendre le conseiller de mensonge, consoler le malheureux. Il est constamment sur la brèche. Une impulsion irrésistible le pousse à dénoncer en tous lieux l'injustice[1]. Ce n'est pas sans raison qu'on l'appelle le Veillant[2]. Le prophète qui n'est pas prêt, en toutes circonstances, à prendre la parole pour la cause de l'Éternel, n'est qu'un « chien muet, ne sachant aboyer et aimant à dormir[3]. »

On a souvent prétendu que Samuel n'avait élevé l'autorité spirituelle des prophètes que dans le dessein d'établir un utile contre-poids à l'autorité royale. Il est en effet certain qu'il opposa une vive résistance aux vœux des Israélites, lorsque, fatigués de l'anarchie et séduits par l'exemple des pays voisins, ils le forcèrent à leur donner un roi ; mais cette opposition s'explique d'elle-même. La transformation sociale que réclamait la nation lui parais-

[1] *Jérémie*, XX, 8-18 ; XIV, 3, 5 ; *Amos*, VII, 14, 17, etc.
[2] *Habb.*, II, 1 ; *Ezéch.*, III, 17 ; XXXIII, 7 ; *Dan.*, IV, 13, 17.
[3] *Esaïe*, LVI, 10 et 11.

sait, et avec juste raison au point de vue théocratique, une infraction insensée au principe fondamental des traditions mosaïques. Le roi, le seul roi de la famille d'Israël, c'était l'Éternel ; il ne devait pas y en avoir d'autre[1]. Il n'était en outre que trop facile de prévoir que la royauté, importation étrangère au milieu des Hébreux, entraînerait à sa suite les plus grands désordres dans l'économie mosaïque, et qu'elle aurait pour inévitable résultat l'introduction des mœurs des peuples étrangers, et vraisemblablement aussi celle de leurs cultes.

Il est certain encore que le prophétisme fut en lutte constante avec les rois qui favorisèrent l'idolâtrie, et ces rois furent nombreux. Probablement, sans l'énergique opposition des prophètes, le mosaïsme, menacé dans son existence par la royauté, aurait péri sous le gouvernement de princes qu'une pente naturelle portait à introduire dans la maison d'Israël le despotisme des monarchies orientales.

Ces considérations ne me paraissent pas cependant suffisantes pour contre-balancer les données historiques qu'on peut dégager des chap. VIII, IX et X du premier livre de Samuel. D'après ces données, la combinaison qu'on suppose à Samuel est absolu-

[1] 1 *Samuel*, VIII, 7, 9, Cette opinion resta celle des prophètes de tous les âges. *Osée*, XIII, 10 et 11 ; *Esaïe*, VI, 5 ; XXXIII, 22; XLIV, 6; *Jérém.*, VIII, 19; X, 10 ; XLVI, 18 ; XLVIII, 15, 41, 57, etc.

ment impossible. Elles nous apprennent, en effet, que les écoles des prophètes ou, si l'on veut, les congrégations de prophètes auxquelles on a donné ce nom, furent antérieures à l'établissement de la monarchie. Ce fut seulement dans la vieillesse de Samuel[1], que la crainte de voir lui succéder dans la direction des affaires publiques, ses fils, qui semblaient à la fois indignes et incapables du pouvoir suprême[2], fit naître le désir d'avoir dans un gouvernement monarchique des garanties d'ordre et de sécurité que n'avait pu assurer en Israël l'autorité éphémère des juges. L'organisation du prophétisme est, au contraire, l'œuvre de sa jeunesse ou du moins de son âge mûr. On voit dans tous les cas, les prophètes réunis en communauté avant que Saül apparaisse pour la première fois sur la scène[3].

Ce ne fut donc, comme je l'ai déjà dit, que dans l'intention de répandre parmi les Hébreux la connaissance des idées théocratiques, de leur donner des défenseurs et d'assurer leur empire dans l'avenir, que Samuel, ranimant le prophétisme qui s'éteignait en Israël, le constitua sur des bases solides,

L'établissement de la royauté fut un incident inattendu qui vint troubler son plan, sans pouvoir ce-

[1] 1 *Samuel*, VIII, 1-5.
[2] 1 *Samuel*, VIII, 5.
[3] 1 *Samuel*, X, 5 et 10.

pendant l'anéantir. Il se trouva que le ministère de l'esprit, qu'il avait destiné à une action générale et permanente, devint un utile instrument de résistance aux entreprises d'un grand nombre de rois contre le mosaïsme. Mais ce n'est certainement pas contre le régime monarchique, dont rien, pendant la plus grande partie de sa vie, ne pouvait lui faire prévoir l'avénement, qu'il organisa dans le principe la puissance spirituelle au milieu des descendants de Jacob.

§ 4.

Les prophètes qui vécurent depuis l'époque de Samuel jusqu'à la fin du IXe siècle avant l'ère chrétienne, nous sont plus connus par leurs actions que par leurs écrits; ceux qui vécurent depuis le commencement du VIIIe siècle jusqu'à l'extinction de la prophétie, nous sont plus connus au contraire par leurs écrits que par leurs actions. Herder est parti de là pour classer les prophètes hébreux en prophètes d'action et en prophètes orateurs et écrivains. Cette division, comme la plupart de celles qu'on introduit dans l'histoire, n'a pas une valeur absolue.

Il y a eu certainement des écrivains et des orateurs parmi les anciens prophètes, comme aussi tous les prophètes postérieurs n'ont pas été des orateurs et des écrivains. Il y a cependant un certain fonds de vérité dans cette classification.

Tous les hommes de Dieu, sans exception, prirent une part active aux affaires publiques de leur pays; et cela se comprend. Il s'agissait pour eux de faire triompher en Israël le mosaïsme, et le mosaïsme n'est pas seulement une doctrine religieuse ; il est aussi une constitution politique et sociale. Mais pendant longtemps, de Samuel à Élisée, les prophètes semblent avoir voulu s'emparer de la direction de l'État, pour le jeter dans le moule que lui avait préparé le législateur. Ils sont à la tête des mouvements populaires ; ils prennent la part la plus active à l'élévation comme à la chute des dynasties royales ; ils se montrent à nous comme des chefs de parti. Plus tard, à partir d'Osée et de Joël, sans renoncer à leur dessein de réformer l'État d'après les principes mosaïques, ils s'efforcent d'agir sur les descendants d'Israël, principalement par le ministère de la parole. En général, les premiers nous apparaissent plutôt comme des agitateurs politiques, et les seconds comme des prédicateurs religieux.

C'est surtout dans le royaume d'Israël que les prophètes d'action exercèrent leur ministère, tandis que les prophètes orateurs et écrivains appar-

tiennent, du moins pour la plupart, au royaume de Juda. La situation religieuse et politique des deux royaumes n'était pas exactement la même. L'idolâtrie monothéiste régnait, il est vrai, dans l'un comme dans l'autre ; les cultes polythéistes ne s'y établirent pas avec une moindre facilité. Le royaume du Sud possédait cependant des institutions mosaïques que n'avait pas le royaume du Nord. Je veux parler du culte lévitique qui était d'origine mosaïque. Ce culte pouvait jusqu'à un certain point devenir le germe d'une rénovation religieuse et sociale. Dans le nord, au contraire, rien ne rappelait la législation de Moïse. Ajoutez qu'à Jérusalem la postérité de David continuait à occuper le trône. Le souvenir du grand roi était cher aux jéhovistes. Les prophètes ne perdirent jamais l'espoir de voir ses descendants entrer dans la ligne de conduite qu'il leur avait ouverte. La royauté en Israël avait au contraire intérêt à favoriser l'idolâtrie et à proscrire le jéhovisme. Elle persécutait systématiquement quiconque professait le culte de Jéhovah, et ces mesures de rigueur devaient paraître d'autant plus odieuses aux prophètes, qu'ils avaient d'abord conçu de grandes espérances pour le succès de leur cause, de la séparation des dix tribus, à laquelle ils avaient eu l'imprudence de prêter la main.

Si l'on tient compte de cet état de choses, on comprendra facilement comment, dans le royaume

du Nord où tout était à refaire, les prophètes furent les ennemis ardents de l'ordre établi, tandis que, dans le royaume du Midi, où les circonstances étaient en somme moins défavorables au triomphe du mosaïsme, il s'agissait plutôt de corriger et de réformer ce qui existait que de le renverser de fond en comble. Et non-seulement il faut avoir égard à la différence des lieux où ces deux classes de prophètes exercèrent en général leur ministère, il convient encore de ne pas oublier que ceux d'entre eux qui nous sont connus principalement par leurs écrits, vécurent dans un autre temps que ceux que nous avons appelés les prophètes d'action. D'Élie à Ésaïe l'esprit du prophétisme s'est évidemment modifié. Il a pris une tendance spiritualiste qui n'appartient pas à ces rudes hommes de Dieu qui eurent à soutenir la lutte contre l'impie famille d'Achab.

Mais chose étrange, qui s'explique cependant, si les Osée, les Amos, les Esaïe, les Michée, les Jérémie contribuèrent plus réellement que leurs prédécesseurs au succès définitif de la cause mosaïque, s'ils exercent encore une action édifiante sur les esprits par leurs écrits qui sont restés une source abondante d'instruction religieuse, et dont quelques-uns ont pu être appelés un évangile anticipé, ils furent loin de produire sur l'imagination de leurs contemporains un aussi puissant prestige que les Élie et les Élisée. L'héroïsme de ceux-ci, leur existence si

dramatique, paraissent avoir frappé d'admiration et d'étonnement les enfants d'Israël. Leur histoire devint l'objet de récits merveilleux, que les générations successives se transmirent les unes aux autres, et leurs personnes furent revêtues d'un caractère surnaturel qui ne se retrouve pas au même degré, tant s'en faut, dans les prophètes orateurs et écrivains. Aussi tandis qu'une tradition incertaine a conservé seulement quelques vagues souvenirs de la vie de ceux des hommes de Dieu dont les écrits exercent encore une profonde influence religieuse, les livres historiques de l'Ancien Testament sont pleins des actions des Élie et des Élisée. C'est que les entreprises hardies et les faits héroïques impressionnent bien plus profondément la foule que les dons de l'esprit, l'élévation de pensée et l'éloquence de la parole.

Après ces indications générales, essayons de suivre de plus près les deux grandes phases du prophétisme hébreu, depuis Samuel jusqu'au moment où la voix prophétique s'éteignit en Israël.

Les prophètes ne tardèrent pas, après Samuel, à se trouver en présence de difficultés qui avaient été épargnées à ce grand serviteur de l'Éternel, mais qu'il avait certainement prévues, du moins en partie[1]. Il n'avait eu à lutter que contre les égarements

[1] 1 *Samuel*, VIII, 6, 11-18

de la foule, il leur fallut compter maintenant avec la politique des rois, qui était loin de s'accorder avec les conceptions théocratiques, et lutter plus souvent encore contre leurs passions aveugles.

Le règne de David fut pour eux une époque de calme et de prospérité. Ce roi partageait leurs convictions ; en général ses desseins étaient ceux qu'ils auraient pu former eux-mêmes. Monothéiste fervent, profondément religieux, animé d'une inébranlable confiance en la protection divine, il avait au plus haut degré les sentiments et les qualités qui distinguent en propre la race hébraïque. S'il n'établit pas pour les lois de la monarchie nouvelle les institutions mosaïques dont il n'avait pas certainement une claire conscience et qui n'étaient probablement encore qu'à l'état de vague tradition, il conçut du moins le projet, autant peut-être sous l'inspiration des prophètes que sous celle de sa propre piété, de mettre à exécution une des parties essentielles du mosaïsme, en donnant au culte lévitique une consécration solennelle. Et cependant déjà même sous ce prince si bien disposé pour la cause qu'ils défendaient, les hommes de Dieu eurent à protester contre les fantaisies royales. Ils le firent avec courage[1] ; mais ils purent se faire par là une idée peu rassurante des périls que la royauté ferait courir

[1] 2 *Samuel*, XII, 1-10 ; XXIV, 11-14.

désormais aux idées religieuses dont ils étaient les gardiens, et ces périls se montrèrent bientôt dans toute leur étendue. Le fils de David auquel ils avaient contribué, en se mêlant à une intrigue de sérail, à assurer la couronne[1], devint dans sa vieillesse le protecteur de l'idolâtrie. La main qui avait élevé le temple de l'Éternel érigea des autels à Kemos, à Moloch, à toutes les divinités des femmes étrangères qui peuplaient le harem[2], et pour satisfaire aux folles prodigalités du vieux roi, le peuple fut écrasé d'impôts[3].

Les prophètes ne pouvaient laisser fouler impunément la famille de Jacob et périr le culte de l'Éternel. Ils adoptèrent un parti violent, probablement après s'être assurés qu'il ne restait plus d'autre remède aux maux qui pesaient sur Israël[4]. Il existait depuis longtemps contre la dynastie de David une faction puissante[5], qui avait son siége principal dans la tribu d'Éphraïm. C'est vers elle que se tournèrent les prophètes. A l'exemple de Samuël, ils entreprirent d'élever sur les ruines d'une dynastie qui abandonnait l'Éternel, une dynastie nouvelle qui, leur devant la couronne,

[1] 1 *Rois*, I, 10-40.
[2] 1 *Rois*, XI, 7 et 8.
[3] 1 *Rois*, XII, 4.
[4] Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. III, p. 388.
[5] 2 *Samuel*, II, 8-10 ; XX, 1-22.

serait plus docile à leurs inspirations. On ne pouvait espérer de détacher la tribu de Juda de la cause de la race de David ; mais les autres tribus, à la tête desquelles était celle d'Éphraïm, étaient impatientes du joug. Sous la conduite du prophète Ahija [1], un homme d'Éphraïm renommé pour son intrépidité et qui avait occupé un poste élevé sous le règne de Salomon [2], leva l'étendard de la révolte après la mort de ce roi, et constitua un royaume nouveau qui comprit tout le nord de la Palestine [3].

Les espérances du prophète Ahija furent cependant déçues. En aidant à fonder dans la maison de Jacob un nouveau royaume, rival de celui de Juda, il avait pensé y asseoir solidement le monothéisme mosaïque ; il ne réussit qu'à créer un centre d'idolâtrie, décidément hostile au culte de l'Éternel. On ne peut assez s'étonner que le prophète n'ait pas prévu qu'il serait de l'intérêt du nouveau roi d'élever une barrière infranchissable entre ses partisans et les Hébreux restés fidèles à la famille de David [4]. Jéroboam ne s'y trompa pas ;

[1] 1 *Rois*, XI, 29-39.
[2] 1 *Rois*, XI, 27-28.
[3] 1 *Rois*, XI, 26-29 ; XII, 2-16, 19 et 20. Que d'autres prophètes aient partagé les vues d'Ahija, c'est ce que prouve 1 *Rois*, XII, 21-24.
[4] Niemeyer, *Charakteristik der Bibel*, t. V., p. 278 et 279.

il sentit que l'établissement d'un culte différent de celui qui se célébrait à Jérusalem était la condition première de l'existence du royaume du Nord; et il se hâta d'ériger des autels idolâtres, dès que la séparation des dix tribus fut consommée. Les documents sacrés rapportent ce fait avec autant de naïveté que de vérité. « Jéroboam dit en lui-même : « Maintenant le royaume pourrait bien retourner à » la maison de David. Si ce peuple monte pour » faire des sacrifices dans la maison de l'Éternel à » Jérusalem, le cœur de ce peuple se tournera vers » son seigneur Roboam, roi de Juda. Ils me tueront, et ils retourneront à Roboam, roi de Juda. » Le roi, ayant pris conseil, fit deux veaux d'or et » dit au peuple : Voici tes dieux, ô Israël; ce sont » eux qui t'ont fait monter du pays d'Égypte. Et il » en mit un à Béthel, et l'autre à Dan[1]. »

Ce culte n'était pas précisément opposé au monothéisme ; le veau d'or n'était qu'un symbole d'Elohim. Mais M. Ewald se trompe certainement, en prétendant que les prophètes hébreux considéraient ces représentations symboliques à peu près de la même manière que le clergé catholique regarde les images de Jésus-Christ et des saints, qui ne lui paraissent pas porter atteinte à la doctrine et au culte d'un seul Dieu[2]. M. Eisenlohr qui partage cette opi-

[1] I *Rois*, XII 25-29.
[2] Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. III, p. 487.

nion, fait remarquer que l'attachement de Jéhu au culte du veau d'or n'empêcha pas Élie de s'entendre avec ce roi [1]. Ainsi Jéroboam n'aurait pas, s'il fallait s'en rapporter à ces critiques, abandonné le culte de Jéhovah ; il lui aurait donné seulement une forme différente de celle qu'il avait à Jérusalem ; cela seul suffisait pour rompre les liaisons que l'unité complète de culte aurait entretenues entre les habitants des deux royaumes [2].

J'ai déjà donné les raisons qui doivent, selon moi, faire rejeter cette explication; je n'y reviendrai pas; mais il n'est peut-être pas inutile de montrer que dans ce cas particulier les prophètes témoignèrent hautement leur désapprobation. Sans parler de l'homme de Dieu qui vint de Juda et qui condamna les autels dressés à Béthel [3], il importe de rappeler que le prophète Ahija lui-même déclara positivement que Jéroboam avait mal fait d'offrir à l'adoration du peuple des images de fonte et qu'il avait par là rejeté l'Éternel et excité son courroux [4]. C'est en vain que M Ewald et M. Eisenlohr prétendent que ces appréciations défavorables sur le culte du veau d'or appartiennent au dernier rédacteur

[1] Eisenlohr, *Das Volk Israël unter der Herrschaft der Kœnige*, t. II, p. 141.

[2] Eisenlohr, *ibid.*, t. II, p. 139 et 140.

[3] 1 *Rois*, XIII, 1 et 2.

[4] 1 *Rois*, XIV, 9-14.

des livres des Rois, rédacteur qui aurait été placé au point de vue qui domine dans le Deutéronome[1]. Ce point de vue n'est pas seulement celui du dernier livre du Pentateuque, il est en complète harmonie avec les principes fondamentaux du mosaïsme; il resta constamment celui de tous les prophètes. L'introduction en Israël des divinités étrangères fut, il est vrai, un crime plus odieux encore à leurs yeux; mais l'énormité de ce dernier crime ne fut jamais pour eux une raison d'absoudre le premier. Les prophètes semblent avoir regardé l'un comme la coupable préparation de l'autre, et il est impossible de ne pas reconnaître qu'ils avaient raison.

L'établissement du culte des veaux d'or par Jéroboam fut précisément ce qui dessilla les yeux d'Ahija et des autres prophètes de cette époque. Ils comprirent, mais trop tard, qu'ils avaient commis une faute en déchirant la famille de Jacob en deux royaumes rivaux, et que la cause de la théocratie était encore plus indifférente à la nouvelle royauté qu'à l'ancienne. Jéroboam venait à peine d'élever le veau d'or sur l'autel de Béthel, qu'un homme de Dieu, venu de Juda, protesta contre ce culte idolâtre et annonça qu'un descendant de David[2]

[1] Eisenlohr, *ibid.*, t. II, p. 141.

[2] Le texte porte que ce descendant de David serait Josias. Ce roi, en effet, renversa l'autel de Béthel (2 *Rois*, XXIII, 15);

le détruirait un jour [1]. C'était manifester l'espoir que la division qui ne faisait que de s'accomplir cesserait, et que la famille de Jacob tout entière rentrerait sous la domination de la race de David. C'était reconnaître en même temps la faute qui venait d'être commise, dans de pieuses intentions sans doute, mais avec une imprévoyance sur laquelle il n'était plus possible de se faire illusion [2].

La guerre qui avait éclaté, dès les premiers temps du règne de Jéroboam, entre les rois d'Israël et les prophètes, à l'occasion du culte du veau d'or, devint bien autrement ardente, quand les maîtres du royaume du Nord introduisirent dans leur État les divinités étrangères, et dressèrent des autels particulièrement aux dieux des Phéniciens. Le moment le plus violent de la lutte paraît avoir été sous Achab. Ce prince, plus faible peut-être que pervers, se laissant dominer par l'esprit altier de sa femme Jésabel, poursuivit à outrance les hommes de Dieu. Cette époque de crise produisit une

mais le royaume d'Israël avait disparu à cette époque, et les dix tribus avaient été déportées dans l'Assyrie et dans la Médie depuis un siècle environ. Les critiques regardent le nom de Josias dans ce passage comme une interpolation due à quelque rédacteur postérieur, ou comme une note explicative introduite plus tard dans le discours du prophète. Eichhorn, *Biblioth. der Bibl. Litterat.*, t. x, p. 1111.

[1] 2 *Rois* XIII, 1-3,

[2] Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. III. p. 401 et 402.

profonde impression sur les fidèles Israélites. Les contemporains en parlèrent à la génération suivante comme d'un de ces mouvements extraordinaires qui marquent dans l'histoire d'une nation. Le souvenir de cette lutte imposante entre la royauté et le prophétisme, en passant aux âges suivants, se couvrit peu à peu des couleurs brillantes de la légende, et ce travail de l'imagination populaire, inspiré par le sentiment religieux, se continua pendant des siècles. Tandis qu'Achab devenait le type du prince impie, le nom d'Élie, resté cher aux cœurs israélites, était mêlé à tous les événements que les pieux enfants d'Israël attendaient de la miséricorde divine pour le relèvement de la maison de Jacob. Le deuxième livre des Rois racontait que ce saint et courageux prophète, trop grand aux yeux de Dieu pour passer par les phases ordinaires de la vie humaine, avait été enlevé au ciel. La légende ajouta qu'il était encore vivant sur la terre [1] et qu'il se montrerait de nouveau au dernier jour pour préparer le triomphe du mosaïsme et l'avénement du Messie [2].

Soit que le royaume de Juda ne leur parût pas

[1] Le point de départ de cette légende fut sans doute 2 *Chron.*, XXI, 12-15, où il est question d'une lettre écrite par Élie à Joram, roi de Juda, plusieurs années après le moment que le deuxième livre des Rois assigne à son ascension au ciel.

[2] *Malach.*, IV, 5 et 6. *Othonis Lexicon rabbin.*, p. 167.

dans un état religieux beaucoup préférable à celui du royaume d'Israël, soit qu'ils n'eussent aucune confiance au succès de cette entreprise, les prophètes de cette époque ne semblent jamais avoir essayé de ramener les tribus du nord sous l'obéissance des rois de Jérusalem. Fidèles aux vues d'Ahija, qui avaient eu cependant une si fâcheuse issue, ils n'eurent d'autre désir que de placer sur le trône du royaume d'Israël un homme dévoué au monothéisme mosaïque et capable de les seconder dans le triomphe de cette sainte cause. Vain rêve qui ne pouvait se réaliser. Les mêmes circonstances qui avaient porté Jéroboam à élever des autels au veau d'or devaient nécessairement inspirer les mêmes plans politiques à tous ceux qui arrivaient à la royauté. On en a une preuve manifeste dans la conduite de Jéhu qui, dès son avénement au trône, fit exterminer avec une froide cruauté tous les prêtres de Baal, mais qui, malgré la reconnaissance qu'il devait à Elie, releva aussitôt le culte du veau d'or[1]. Aussi ne saurait-on s'étonner si, tandis que dans le royaume de Juda, des rois bien disposés pour le culte de l'Éternel succédèrent parfois à des rois impies, il ne se rencontra pas, dans la longue série des rois qui occupèrent le trône d'Israël, un seul prince disposé à soutenir la religion mosaïque.

[1] 2 *Rois*, x, 18-31.

Il arriva de là que les prophètes d'Israël furent presque constamment en hostilité ouverte avec les princes, et peut-être faudrait-il ajouter, à la tête des conspirations qui, dans l'espace d'un siècle, précipitèrent du trône cinq dynasties successives [1]. Le fait est du moins certain pour la chute si éclatante de la famille de Homri. Ce fut en effet Élisée qui, par les ordres d'Élie, suggéra à Jéhu le dessein de renverser Joram [2], comme autrefois Ahija avait appelé Jéroboam à la révolte contre la famille de David.

La plupart des rois d'Israël, ceux surtout qui favorisèrent les cultes étrangers, devaient naturellement regarder les prophètes comme des ennemis acharnés à leur perte et travaillant sans cesse à soulever le pays contre leur autorité. « N'es-tu pas celui qui agite Israël ? » telles sont les paroles par lesquelles Achab aborde Élie dans une circonstance solennelle [3]. Ceux-là même qui leur devaient la couronne finissaient par voir en eux des conseillers importuns, dont les exigences étaient entièrement contraires à la raison d'État et auraient amené la ruine de leur royaume.

Repoussés comme des amis imprudents et dan-

[1] 1 *Rois*, xv, 27-29 ; xvi, 7-13, 16-19 ; 2 *Rois*, ix, 1-10, 26 ; Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. iii, p. 414.

[2] 1 *Rois*, xix, 16 ; 2 *Rois*, ix, 1-10.

[3] 1 *Rois*, xviii, 17.

gereux par ceux des rois qui étaient le moins éloignés du mosaïsme, persécutés avec la dernière rigueur[1] par ceux au contraire qui méprisaient le culte de l'Éternel et qui favorisaient l'idolâtrie, les prophètes n'étaient pas cependant sans partisans au milieu du peuple d'Israël. Leur parole était écoutée avec respect par tous les Israélites qui avaient gardé au fond de leur cœur un attachement sincère pour la religion et les mœurs de leurs pères. Le nombre en était considérable. Même aux plus mauvais jours du règne d'Achab, l'Éternel s'était réservé en Israël sept mille hommes qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal[2].

Mais de quel secours pouvaient être aux prophètes, dans l'accomplissement de leur œuvre, ces fidèles Israélites qui ne savaient que gémir en silence sur l'oubli de la loi de l'Éternel, et qui tout au plus pouvaient, dans les moments où la persécution sévissait avec le plus de rigueur contre les hommes de Dieu, leur offrir un asile secret ou les aider dans leur fuite? Ce que le livre des Rois rapporte d'Abdias, maître d'hôtel d'Achab, peut donner une idée de ce qu'ils étaient et de ce qu'ils pouvaient. Cet homme, qui avait soustrait cent prophètes aux fureurs de Jésabel, craignait fort

[1] 1 *Rois*, XVIII, 4, 13; XIX, 10, 14; 2 *Rois*, IX, 7.
[2] 1 *Rois*, XIX, 18.

l'Éternel, disent les documents sacrés : mais une conversation qu'il eut avec Élie nous montre qu'il craignait pour le moins autant Achab[1]. Des vœux stériles, voilà tout ce que les hommes de Dieu pouvaient attendre de ces pieux Israélites. Une seule fois, le peuple, entraîné par l'ascendant d'Élie, se déclara hautement pour lui[2] ; mais c'est qu'Achab se trouvait dans une position difficile ; une grande famine avait porté le désespoir dans tous les cœurs ; les prêtres de Baal s'étaient déclarés vaincus ; le roi céda à l'orage et laissa passer la vengeance populaire. Peut-être faut-il ajouter que Jésabel n'était pas là pour suppléer à sa faiblesse[3]. Quoi qu'il en soit, on ne voit jamais que le peuple ait pris parti dans les révolutions qui agitèrent à plusieurs reprises le royaume d'Israël. Quand les familles royales sont renversées du trône, c'est toujours à la suite de conspirations militaires[4].

Il ne faudrait pas être cependant trop sévère pour les Israélites du nord. Un joug de fer pesait sur eux. La royauté de Jéroboam s'était établie par les armes ; le royaume du nord resta un État militaire. C'est ce qui explique pourquoi toutes les révolutions qui détrônèrent les rois furent accomplies

[1] 1 *Rois*, XVIII, 3-16.
[2] 1 *Rois*, XVIII, 39 et 40.
[3] 1 *Rois*, XIX, 1 et 4.
[4] 1 *Rois*, XVI, 9, 16 ; 2 *Rois*, IX, 1 et suiv.

par l'armée, et pourquoi aussi le peuple était réduit à l'impuissance. L'armée comptait sans doute dans ses rangs des hommes disposés à prêter l'oreille aux prophètes ; tel fut, entre autres, Jéhu[1]. Mais, en général, elle était hostile aux hommes de Dieu, qui ne paraissaient à des hommes faits à la discipline, que des esprits inquiets et des perturbateurs du repos public. « Pourquoi cet insensé est-il venu vers toi ? » demandent les officiers de Joram à Jéhu auquel Élisée venait de conférer la royauté par l'onction sainte[2]. Ces paroles nous donnent une idée des sentiments des soldats pour les prophètes.

On ne saurait s'étonner que dans un tel état de choses le prophétisme ait fini par être étouffé dans le royaume du nord. Depuis Élisée jusqu'à Osée, c'est-à-dire pendant l'espace d'environ un demi-siècle, les annales sacrées ne font plus mention d'un seul prophète en Israël. Le peuple s'habitua à ne plus entendre leur voix ; la crainte qu'ils avaient inspirée autrefois aux rois disparut, et, quand après un long silence ils reprirent la parole sous Jéroboam II et pendant les troubles qui suivirent son règne, ils purent se convaincre qu'ils avaient perdu leur ancien prestige. On a une preuve du peu d'importance que l'on attachait alors en Israël à leurs

[1] 2 *Rois*, x, 9, 10, 16-28.
[2] 2 *Rois*, ix, 11.

prédications, dans la manière méprisante dont Amos y fut traité. Ce prophète avait annoncé devant tout le peuple que Jéroboam II périrait par l'épée et que les dix tribus seraient déportées sur la terre étrangère. Va-t-on le punir de son audace? Non; on se contente de le renvoyer dans le royaume du midi, d'où il est venu. « Voyant, va-t'en, lui dit Amatsia, » le sacrificateur de Bethel, et t'enfuis au pays de » Juda. Mange là ton pain et y prophétise[1]. »

§ 5.

A partir du VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne, le prophétisme ne s'exerça plus d'une manière suivie que dans le royaume de Juda; il avait succombé sous les coups de la royauté dans celui d'Israël. A ce moment, il subit une transformation profonde. C'est bien encore à la défense de la théocratie mosaïque qu'il consacra tous ses efforts; il ne pouvait pas se proposer d'autre but. Mais il se fit de cette théocratie une conception plus pure et plus relevée, et en même temps il eut recours, pour l'établir au

[1] *Amos*, VII, 12.

milieu de la famille de Jacob comme la loi fondamentale, à des moyens plus dignes du ministère de l'esprit et de la parole dont il était revêtu.

Jusqu'à cette époque les prophètes, en combattant pour le monothéisme jéhovique contre l'idolâtrie, avaient eu principalement en vue le triomphe des cérémonies mosaïques. Relever les autels de l'Éternel sur les ruines de ceux des divinités étrangères et des images d'Elohim, telle était l'affaire essentielle qu'ils poursuivaient. Sans le moindre doute ils attachaient au culte de Jéhovah des idées morales; ils étaient convaincus certainement que la nation serait meilleure, quand elle reconnaîtrait l'Éternel pour son maître et son Dieu : je n'en veux pas d'autre preuve que la malédiction que, après le meurtre de Naboth, Élie jeta sur la famille d'Achab[1]. On ne peut se dissimuler cependant qu'ils ne se faisaient guère qu'une idée concrète du mosaïsme, qui se présentait à leurs yeux principalement comme un ensemble de pratiques rituelles et d'institutions légales. Désormais ils se proposeront moins de fonder un culte officiel extérieur, consistant en des cérémonies prescrites, que de faire régner parmi les descendants de Jacob une religion de la conscience, capable de faire sentir son influence sur la vie tout

[1] 1 *Rois*, XXI, 19 et suiv. Comp. 2 *Rois*, V, 19-27.

entière[1]. S'ils s'élèvent toujours contre l'idolâtrie chaque fois qu'elle se produit, ils ne tonnent pas avec moins d'énergie contre les juges prévaricateurs, les grands avides, insolents et cruels, les prêtres intéressés, contre tous ceux qui, dans de plus humbles conditions, n'obéissent qu'à leurs instincts égoïstes et pervers. La cause de la théocratie et celle de la morale sont inséparables pour eux, et les idoles qu'il s'agit de renverser ne sont pas moins celles qui s'élèvent dans les bocages et sur les hauts lieux, que celles que l'homme dépravé porte au fond du cœur et auxquelles il sacrifie l'honneur et la vertu[2]. Désormais, fait remarquer M. Ewald, le prophétisme saisit les vérités éternelles d'une manière plus pure et plus intime, et son action sur les hommes fut dans une harmonie plus réelle avec ses principes[3]. C'est surtout à partir de ce moment qu'il exerce véritablement le ministère de l'esprit et de la parole.

Le savant auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël* explique cette tendance nouvelle par les modifications survenues dans l'état moral des descendants de Jacob. La longue prospérité du règne de Jéroboam II, qui occupa le trône pendant cinquante-trois

[1] Eisenlohr. *Das Volk Israël unter der Herrsch. der Kœnige*, t. II, p. 227.

[2] *Joel*, II, 12; *Esaie*, LVIII, 3-11; LIX, 2-8; *Jer.*, IV, 14, 22 V, 1-5, 23-31; VII, 3-11; *Ezéch.*, XIV, 3-8; XXII, 9-13, 23-31.

[3] Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. III, p. 568 et 469.

ans, et dont les premières années furent marquées par des victoires éclatantes, apporta, selon lui, la démoralisation dans le peuple d'Israël. Aussi les prophètes eurent dès lors à élever la voix, moins encore contre les infidélités des rois au culte de Jéhovah que contre la décadence des mœurs. Ce fut là un changement considérable dans le prophétisme, et ce changement s'accomplit aussi bien dans le royaume du midi que dans celui du nord[1].

Cette explication est certainement fondée. Elle se justifie d'une manière très-satisfaisante par le ton général des prophéties du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne, principalement par les écrits d'Osée et d'Amos[2]. Je serais cependant enclin à chercher une des causes de cette transformation du prophétisme dans le prophétisme lui-même : je veux dire dans son propre développement intérieur. Quand on tient compte de ce fait, sans le moindre doute fort considérable, qu'aucun des hommes de Dieu de l'époque précédente ne nous est connu comme écrivain, et que les magnifiques compositions qui seront toujours considérées comme un des plus beaux titres de gloire de la prophétie en Israël, appartiennent toutes à ceux de l'époque actuelle, on ne peut s'empê-

[1] Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. III, p. 565.
[2] *Osée*, II, 1-11, 14-23; IV, 8, 9, etc; *Amos*, II, 7, 8; V, 7, 11-15; VI, 4, 6, etc.

cher de supposer dans ces derniers une culture littéraire dont les premiers avaient manqué ou qu'ils avaient dédaignée[1]. On voit dans leurs écrits des combinaisons de pensée et de formes qui trahissent une main exercée. Il en est qui ont été remaniés à plusieurs reprises[2]; quelques-uns même sont arrivés jusqu'à nous dans des rédactions quelque peu différentes[3]. Enfin, les imitations et les réminiscences des ouvrages antérieurs[4] nous indiquent un travail littéraire plus considérable qu'on ne l'aurait attendu d'hommes dont la vie fut, en général, si agitée.

Peut-être convient-il d'ajouter que la supériorité de leur culture pourrait bien avoir, jusqu'à un certain point, sa raison dans le milieu dans lequel ils vécurent. A une exception près, qui n'est pas même bien prouvée[5], tous les prophètes dont il nous reste des écrits appartiennent au royaume de Juda. Serait-il téméraire de supposer que les traditions du génie poétique de David et de la science, ou du moins de l'amour de la science de Salomon, n'étaient pas

[1] Knobel, *Der Prophetismus der Hebræer*, t. II, p. 27.

[2] *Jérémie*, XXX, 2; XXXVI, 2-4, 28-32.

[3] De Wette, *Einleit. in das alte Testam.*, p. 324; Dahler, *Jerémie traduit sur le texte original*, t. II, p. 64-73, 189, 205. Ces différences pourraient bien être cependant le fait de mains étrangères.

[4] De Wette, *Einleit. in das alte Testam.*, p. 324, 325, 369.

[5] De Wette, *Einleit. in das alte Testam.*, p. 347 et 348.

encore entièrement effacées à Jérusalem? Il est probable, dans tous les cas, que le royaume du sud fut en général plus policé que celui du nord, auquel un gouvernement militaire, prolongé pendant deux siècles, avait dû communiquer une certaine rudesse de mœurs.

En tenant compte de tous ces faits, il est possible, ce me semble, de s'expliquer comment il se fit que les prophètes de la période qui s'étend d'Ésaïe et de Michée à la captivité de Babylone, entendirent la théocratie dans un sens spiritualiste presque absolument inconnu aux hommes de Dieu de l'âge précédent. Quoi qu'il en soit de ces explications, un fait est certain, c'est que nous rencontrons ici le plus parfait développement auquel ait jamais atteint la prophétie en Israël. On peut assurer sans la moindre hésitation que le prophétisme ne s'est élevé nulle part à un aussi haut degré de perfection.

Une différence analogue à celle que je viens de constater entre les vues des prophètes de l'époque précédente et ceux de l'époque actuelle, se montre avec non moins d'évidence entre les moyens employés par les uns et ceux dont se servent les autres pour la défense du monothéisme mosaïque. Jusqu'à ce moment, les prophètes avaient été avant tout des hommes d'action[1]. On les a vus mêlés à tous les

[1] Herder, *Hist. de la poésie hébraïque*, p. 301.

mouvements politiques, qu'ils provoquaient parfois eux-mêmes ou dont ils profitaient d'ordinaire dans l'intérêt de la cause sainte qu'ils soutenaient[1]. On dirait que leur unique préoccupation était d'appeler au trône un roi selon leur cœur, disposé, sous leur direction, à proscrire les cultes étrangers et l'idolâtrie, et à faire dominer le jéhovisme. Les hommes de Dieu renoncent désormais à ces mesures violentes. La religion doit triompher, non par la force brutale d'un roi, mais par l'adhésion volontaire des cœurs. Aussi en appellent-ils uniquement au sentiment religieux et moral. Au lieu d'user leurs forces en des conspirations permanentes contre de nouveaux Achab, ils prêchent la repentance et la conversion [2]; ils reprochent au peuple, avec des accents pathétiques, son ingratitude pour le Dieu de ses pères, pour ce Dieu qui, depuis qu'il l'a retiré du pays d'Égypte, n'a cessé de le combler de ses bienfaits[3]; ils démontrent la vanité des idoles[4], et peignent en traits de feu la grandeur et la puissance de l'Éternel[5]; en un mot, ils travaillent à l'établissement de

[1] Eichhorn, *Biblioth. der biblischen Litterat.*, t. IV, p. 16, et suiv.

[2] *Joel*, II, 12-17; *Osée*, XII, 7; XIV, 1 et 2; *Esaie*, I, 16-20; *Jér.*, III, 14, 22; *Ezéch*, XIV, 6; XVIII, 30-32, etc.

[3] *Esaie*, V, 1-7; LXIII, 7-9, 11-14; *Michée*, VI, 3-5; *Ezéch.*, XVI, 3-14, etc.

[4] *Esaie*, XLIV, 9-20; *Jér.*, X, 3-5, etc.

[5] *Esaie*, VI, 1-7; *Nahum*, I, 2-9; *Jér.*, X, 6-16.

la loi de Jéhovah dans la maison de Jacob, en s'efforçant d'inspirer à tous ses enfants l'horreur du mal et l'amour du bien[1].

Une circonstance particulière contribua, sans le moindre doute, sinon à faire naître, du moins à fortifier ce spiritualisme. On a vu que la politique des rois d'Israël leur défendait d'établir dans leur royaume le monothéisme mosaïque dans toute sa pureté. Les rois de Juda n'avaient point de semblables motifs pour le repousser. Ceux qui le négligèrent ne furent entraînés que par des causes frivoles, par l'empire que des femmes de leur harem prirent sur leur cœur, ou encore par la puérile vanité d'imiter les mœurs et les pratiques des rois des nations étrangères. Mais il se trouva des princes plus sages et mieux inspirés qui bannirent de leur royaume les divinités étrangères, et s'appliquèrent à faire fleurir le culte de l'Éternel. Tels furent, de 877 à 759 avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire pendant plus d'un siècle, Joas, Amasias, Osias et Jotham, qui, malgré quelques chutes et quelques écarts, favorisèrent cependant le culte lévitique. Plus tard, Ezéchias (728-699 avant J.-C.), « fit ce » qui est droit devant l'Éternel comme avait fait » David, son père[2]. » Son fils Manassé commença

[1] *Amos*, v, 14 et 15 ; *Habac.*, i, 13 et 14.
[2] 2 *Chron.*, xxix, 2-11.

son règne par « reconstruire les hauts lieux que » son père avait démolis et par dresser des autels » à Baal et à toute l'armée des cieux[1]; » mais l'adversité le ramena au Dieu de ses pères, et, dans la seconde moitié de son règne, « il rebâtit l'autel » de l'Éternel et commanda à Juda de servir le Dieu » d'Israël[2], » On sait que son petit-fils Josias travailla avec non moins d'ardeur à la restauration religieuse[3].

Malheureusement, ces rois paraissent avoir eu plus de zèle religieux que d'intelligence véritable du mosaïsme. La plupart d'entre eux subirent plutôt l'influence des prêtres que celle des prophètes[4], et sous l'action du sacerdoce, le formalisme domina dans la religion. Peut-être aussi faut-il attribuer en partie cet effet au prestige que les cérémonies pompeuses du culte devaient exercer sur les esprits à Jérusalem. Ce ne fut pas tout encore : la faveur que les rois accordaient à la religion fit naître l'hypocrisie[5] qui, d'ailleurs, marche toujours sur les pas du formalisme. Il arriva aussi que, dans le royaume

[1] 2 *Chron.*, XXXIII, 2-7.

[2] 2 *Chron.*, XXXIII, 12-16.

[3] 2 *Chron.*, XXXIV et XXXV.

[4] 2 *Chron.*, XXIV, 2, 3, 12, 15, 17, 18. Cependant Ezéchias paraît avoir été sous l'influence d'Esaïe, et pendant un certain temps Osias avait été sous la direction d'un prophète nommé Zacharie. 2 *Chron.*, XXVI, 6.

[5] *Esaie*, XXIX, 14; *Ezéch.*, XIV, 1-8.

de Juda, la religion ne fut pour les uns qu'un vain cérémonial extérieur, et pour les autres qu'un masque sous lequel ils cachaient leurs vices. On ne peut douter que ce double mal n'ait contribué, par une sorte de réaction, à fortifier les prophètes dans leur conception spiritualiste de la religion. Et ce qui peut presque en être une démonstration, c'est que le spiritualisme prophétique crût dans la même mesure que le formalisme et l'hypocrisie.

Jérémie, sensiblement inférieur à Ésaïe pour les dons de l'intelligence, le dépasse cependant par une conception plus spiritualiste encore des choses religieuses. D'où vient cette supériorité, sinon de ce qu'il vivait à une époque dans laquelle dominait le piétisme vide et creux qui caractérise la restauration religieuse de Josias? La prédominance du formalisme et de l'hypocrisie parmi les enfants de Jacob devaient provoquer, par une réaction inévitable, une opposition énergique de la part des prophètes. Cette tendance est encore bien marquée dans Ezéchiel, quoique par suite des malheurs du temps, les idées religieuses commençassent à se modifier, et que l'exubérance de l'imagination de ce prophète le portât, par une pente naturelle, à concevoir la religion sous des formes concrètes.

Dès le commencement du huitième siècle avant l'ère chrétienne, Osée déclarait que l'Éternel préfère la miséricorde aux sacrifices, et la connaissance

de Dieu aux holocaustes[1] ; et Amos, que l'Éternel repousse les oblations de ceux qui aiment le mal et haïssent le bien, qu'il ne prend pas plaisir à leurs fêtes solennelles, et qu'il est sourd au bruit de leurs cantiques[2]. Michée s'exprime plus catégoriquement encore :

Avec quoi préviendrai-je Jéhovah,
Et me prosternerai-je devant le Dieu souverain?
Le préviendrai-je avec des holocaustes?
Avec des veaux d'un an?
Jéhovah prendra-t-il plaisir à des milliers de moutons,
Ou à dix mille torrents d'huile?
Donnerai-je mon premier-né pour mon crime,
Et mes autres enfants pour les autres péchés de mon âme?
Homme, il te déclare ce qui est bon.
Et qu'est-ce que Jéhovah demande de toi,
Sinon de faire ce qui est droit,
D'aimer sa miséricorde,
Et de marcher dans l'humilité avec ton Dieu[3]?

Ésaïe ne s'élève pas avec moins de force contre le formalisme. Que l'on me permette de citer le

[1] *Osée*, VI, 6.
[2] *Amos*, V, 11, 12, 14, 15, 21-23.
[3] *Michée*, VI, 6-8.

passage suivant qu'il met dans la bouche de l'Éternel :

Cessez d'apporter des offrandes trompeuses.
L'encens m'est en abomination.
Vos néoménies, vos fêtes solennelles,
Mon âme les hait.
Elles me sont désagréables ;
Je suis las de les supporter.
Aussi lorsque vous étendez vos mains,
Je détourne mes yeux de vous.
Vous multipliez en vain vos requêtes,
Je ne les exaucerai point.
Vos mains sont pleines de sang...
Lavez-vous, nettoyez-vous,
Otez de devant mes yeux la malice de vos actions ;
Cessez de mal faire,
Apprenez à bien faire ;
Recherchez la droiture.
Protégez celui qui est opprimé ;
Faites droit à l'orphelin ;
Défendez la cause de la veuve.
Venez alors et débattons nos droits.
Quand vos péchés seraient comme l'écarlate,
Ils seront blanchis comme la neige,
Et quand ils seraient rouges comme le cramoisi,
Ils deviendront blancs comme la laine[1].

[1] *Esaie*, I, 11-18.

La loi morale est ainsi mise au-dessus de la loi cérémonielle, et celle-ci n'a de valeur que par celle-là. Jérémie va plus loin encore. Jérémie, ne l'oublions pas, était cependant de la tribu sacerdotale, Le prophète l'emporte chez lui sur le prêtre. Non-seulement il déclare, avec Osée, Michée et Ésaïe, que les sacrifices et les holocaustes de ceux qui ne sont pas attentifs à la parole de Dieu ne sauraient plaire à l'Éternel [1], mais encore il enseigne que la loi donnée autrefois par Dieu à la famille d'Israël ne se rapporte nullement aux cérémonies du culte, mais aux sentiments moraux et aux directions de la conscience.

Ainsi a dit l'Éternel des armées, le Dieu d'Israël :
Multipliez vos holocaustes et vos sacrifices,
Et rassasiez-vous de la chair des victimes.
Ce n'est pas là ce que j'ai ordonné à vos pères,
Après que je les eus fait sortir de l'Égypte.
Je ne leur ai pas prescrit de règles
Sur les holocaustes et les sacrifices,
Mais voici ce que je leur ordonnai :
« Écoutez ma voix, leur ai-je dit,
Alors je serai votre Dieu,
Et vous serez mon peuple,
Marchez dans toutes les voies
Que je vous prescrirai,

[1] *Jérémie*, VI, 19-21 ; XIV, 11 et 12.

Afin que vous vous en trouviez bien[1]. »

Cette voix, Dieu l'a fait entendre à Israël par ses serviteurs les prophètes[2], et ce que les prophètes lui ont enseigné, ce n'est ni d'avoir une vaine confiance en son titre de peuple élu, ni de se glorifier d'avoir reçu la loi de l'Éternel[3], c'est de travailler à purifier son cœur et à rechercher la loyauté, la justice, la charité[4]. Ce peuple n'est circoncis que dans sa chair; il est resté incirconcis de cœur[5]; voilà le crime que Jérémie lui reproche.

C'est en vain que l'Israélite croirait se racheter de ses fautes par quelque sacrifice. « Comment, » s'écrie le prophète, vous volez, vous tuez, vous » commettez des adultères, vous faites de faux ser- » ments, vous offrez de l'encens aux dieux étran- » gers, et après cela, vous venez vous présenter » devant l'Éternel, dans le temple qui porte son » nom, et malgré toutes les abominations que vous » avez commises, vous dites : Nous serons déli-

[1] *Jérémie*, VII, 20-23; comp. *Exode*, XV, 26; XIX, 5; XX, 2-17; Dahler, *Jérémie trad. sur le texte original*, t. I, p. 87 à 88.

[2] *Jérémie*, VII, 25.

[3] *Ibid.*, VIII, 8.

[4] *Ibid.*, IX, 2-5.

[5] *Jérémie*, IX, 24-26; VI, 10; Dahler, *ibid.*, t. I. p. 100 et 101; compar. *Deut.*, X, 16. J'ai déjà fait remarquer que cette locution est employée par les prédicateurs du christianisme. *Actes*, VII, 5; I *Rom.*, II, 25-27; III, 29; 1 *Corinth.*, VII, 18, 19; *Coloss.*, II, 11, 13; III, 11.

» vrés[1] ! Non, non, vous vous abusez vous-mêmes
» en disant : C'est ici le temple de l'Éternel ! Ce
» n'est qu'à la condition de réformer votre conduite
» et vos actions, de rendre justice à ceux qui
» plaident, de ne faire aucun tort à l'étranger, à
» l'orphelin et à la veuve, de ne pas répandre en ce
» lieu le sang innocent, de ne pas suivre les dieux
» étrangers; ce n'est qu'à cette condition que
» l'Éternel vous maintiendra dans ce pays qu'il a
» donné à vos pères[2]. »

A l'époque où vivait Ézéchiel, la tendance formaliste, qui devait être le caractère dominant de la période juive, commençait à se dessiner très-nettement. Ce prophète ne sut pas s'y soustraire entièrement, et, sous ce rapport, il forme la transition entre les prophètes antérieurs à la captivité de Babylone, et ceux qui vécurent au moment de la restauration de la nation. Le spiritualisme des Esaïe et des Jérémie a laissé cependant dans ses sentiments religieux des traces encore bien marquées. Il en est, pour ainsi dire, le dernier écho au milieu des Israélites déportés dans la Babylonie : « L'âme
» qui péchera, leur dit-il, sera celle qui mourra, et
» l'homme qui persévérera dans la justice sera cer-

[1] *Jérémie*, VII, 9 et 10.

[2] *Jérémie*, VII, 4-6; Dahler, *Jérém. trad.*, t. I, p. 84 et 85; compar. *Ps.* L, 7-23.

» tainement celui qui vivra [1]. Convertissez-vous, » détournez-vous de vos iniquités ; jetez loin de » vous tous vos péchés, faites-vous un cœur nouveau » et un esprit nouveau. Et pourquoi mourriez-vous, » ô maison d'Israël? Je ne prends point plaisir, dit » l'Éternel, à la mort du méchant, mais plutôt à » ce qu'il se détourne de sa mauvaise voie et qu'il » vive [2]. »

Est-il nécessaire de faire remarquer que le prophétisme touche ici aux limites mêmes du christianisme? Un Dieu qui ne se plaît qu'à la pureté morale, qui ne demande au pécheur que la repentance et la conversion; point d'autre obligation imposée à l'homme que l'horreur du mal et l'amour du bien; la justice et la bienveillance poussées jusqu'à la charité dans le sens le plus élevé de ce mot ; le sentiment religieux mis au-dessus de toute espèce de cérémonialisme ; que manque-t-il encore pour que cet enseignement des prophètes soit égal à celui de Jésus-Christ? Rien qu'une chose, de grande importance, il est vrai, mais qui devait être, ce semble, la conséquence inévitable de ces principes du prophétisme. Il n'y manque que d'être entendu dans un sens encore plus spiritualiste. Que

[1] *Ezéch.*, XVIII, 4-9, 30, 31 ; XXXIII, 12-19.

[2] *Ezéch.*, XVIII, 30-32 ; XXXIII, 11 ; de Wette, *Bibl. Dogmat.*, § 132.

le règne de Dieu renfermé dans la maison de Jacob brise le cercle dans lequel il est contenu, et qu'il devienne une théocratie universelle, c'est-à-dire le règne de Dieu au milieu de la race humaine tout entière ; qu'au lieu de ne porter que sur les choses de la vie terrestre, il s'étende aussi et surtout sur le champ infini de la vie spirituelle, et l'idée chrétienne telle qu'on la voit se formuler plus tard apparaît alors dans toute sa plénitude.

Il faut maintenant parler des obstacles qui s'opposèrent à la prédication prophétique. La vie des prophètes fut un combat, et les armes mêmes dont ils se servirent furent tournées contre eux. Ils eurent d'abord pour adversaires les prêtres auxquels la piété des rois qui se déclarèrent pour le monothéisme, donna une influence qu'ils n'avaient pas dans les anciens jours. Cette opposition des prêtres s'explique facilement. Le sacerdoce ne valait que par les cérémonies du culte qui lui étaient exclusivement confiées, et les prophètes n'accordaient à ces cérémonies qu'une importance secondaire. De là, entre les hommes de Dieu et les descendants de Lévi, une lutte dont on trouve des traces nombreuses dans les écrits des prophètes[1].

[1] *Jérémie*, XX, 1 et 2 ; XXIII, 11, 33, 35 ; XXXVI, 7-9, 11 ; *Osée*, V, 9-11 ; VI. 1 et 2. Les livres historiques qui se rapportent à cette époque (le second des *Rois* et le second des *Chroniques*), ne font aucune mention de ces discussions entre les prophètes et les

Tout l'avantage était du côté du sacerdoce. A Jérusalem, centre du culte lévitique, il occupait une position brillante; il imposait à la foule par la majesté et la sainteté de ses fonctions. Il formait d'ailleurs un corps bien organisé, lié par des intérêts communs et possédant des priviléges étendus, tandis que les prophètes, à une époque où les écoles fondées par Samuel et relevées par Élie n'existaient plus, à ce qu'il paraît, n'étaient reliés entre eux par aucun lien extérieur, et n'avaient d'autre prestige que celui qu'ils pouvaient devoir à leur mérite personnel et à la valeur de leur enseignement, genre de prestige qui produit peu d'effet sur la multitude. Enfin, le sacerdoce se trouvait dans cette situation favorable d'être, en général, toléré par ceux qui favorisaient l'idolâtrie, mais qui craignaient d'ordinaire de porter la main sur un culte établi, et de jouir de la protection particulière de ceux des rois qui étaient dévoués au monothéisme et qui lui devaient le plus souvent leur éducation. Les prophètes, au contraire, étaient haïs par les uns comme des ennemis dangereux, et repoussés par les autres comme des conseillers importuns.

prêtres. C'est que ces livres furent rédigés après que la prophétie fut éteinte et sous l'influence du sacerdoce, qui n'avait aucun intérêt à les rappeler, qui peut-être même n'en avait plus un souvenir bien précis. On voit cependant que, dans ces livres, le prophète est, en général, subordonné au prêtre et n'occupe pas la première place.

Une opposition à l'enseignement spiritualiste des hommes de Dieu, faite au nom d'un cérémonialisme religieux plein de séduction pour la foule, et conduite par des prêtres dont le caractère inspirait le respect, devait être nécessairement redoutable. Elle le devenait bien plus encore, quand on voyait le sacerdoce soutenu dans ses prétentions et dans ses tendances par un grand nombre de prophètes. Qu'étaient donc ces prophètes qui se rangeaient du côté du sacerdoce, des grands et des rois, contre les Esaïe, les Michée, les Jérémie, et que ceux-ci appellent des prophètes de mensonge, de faux prophètes [1]? C'étaient tout simplement des hommes qui remplissaient, au point de vue de la religion populaire, un ministère analogue à celui que les hommes de Dieu exerçaient au point de vue mosaïque. L'élohisme avait ses prophètes, comme le jéhovisme avait les siens [2]. Les premiers paraissent avoir été en beaucoup plus grand nombre que les seconds [3]. Les noms de quelques-uns d'entre eux nous ont été conservés [4].

L'inimitié la plus profonde régnait entre les pro-

[1] *Osée*, IX, 7-9 ; *Sophon.*, II, 4 : *Jérémie*, VIII, 8-13 ; XXIII, 9, 14, 16, 21, 25 ; 2 *Chron.*, XVIII, 21-23.

[2] Le culte de Baal avait également ses prophètes.

[3] *Michée*, III, 11 ; *Esaïe*, XIX ; 10 ; *Jér.*, XIV, 13 et suiv. ; XVIII, 18 et suiv. ; XXIII, XXVI, 19 et suiv. ; *Ezéch.*, XIII, XXII, 25 et suiv., etc.

[4] *Jérémie*, XXVIII, XXIX, 11, 14 et suiv.

phètes du culte populaire et les prophètes mosaïques; et cela se comprend : les uns et les autres défendaient des principes et des intérêts différents. Les cérémonies du culte au-dessus desquelles les Michée, les Esaïe, les Jérémie mettaient hardiment le sentiment moral, les prophètes de mensonge, comme les appellent les livres sacrés, s'attachaient à en relever la valeur, en en montrant l'origine divine, et à en faire remonter l'efficace aux promesses de Dieu. Quand Esaïe criait que le sang des boucs n'efface pas les crimes, quand Jérémie déclarait que le sacrifice offert avec des mains impures est sans valeur, les prophètes élohistes rassuraient le peuple en lui répétant qu'il suffisait de se présenter dans la maison de Dieu pour être délivré[1]. « La loi, disaient-ils, est toujours entre les mains du sacrificateur. » Pourquoi feraiton attention aux discours de ceux qui annoncent d'autres doctrines[2] ? Et comme l'homme trouve toujours plus commode de se rendre agréable à Dieu par des sacrifices que par une conduite droite, ces exhortations fallacieuses étaient accueillies avec plus de faveur par la foule ignorante et légère que les sévères discours des austères disciples de Moïse.

Sur le terrain de la politique, l'opposition des

[1] *Jérémie*, VII, 10.
[2] *Ibid.*, XVIII, 18.

prophètes du culte de la majorité de la nation n'était ni moins vive, ni moins insensée. Du moment que la famille d'Israël avait été en contact avec de grands empires, il n'avait pas été difficile aux prophètes de l'Éternel de comprendre que des États aussi insignifiants que les royaumes de Juda et d'Israël étaient sans cesse menacés de tomber sous les coups de l'un ou de l'autre de ces redoutables voisins. Aucun secours humain n'était capable de les protéger et de les sauver. Mais ce qui était impossible à la main de l'homme, l'Éternel pouvait l'accomplir. Cette confiance en Dieu était d'ailleurs une conséquence naturelle des idées théocratiques. Elle fut le point de départ de la politique des prophètes mosaïques. Ils annonçaient sans cesse au peuple qu'il n'y avait point de salut à attendre que de la main de Dieu. Les prophètes élohistes invoquaient bien aussi la protection divine; mais ils ne dédaignaient pas les calculs de la sagesse humaine, et, dans leur habileté mondaine, ils conseillaient de chercher dans l'alliance d'un des puissants monarques voisins un appui contre les menaces et les prétentions des autres.

C'était aussi un enseignement constant de Moïse et une conséquence même des croyances théocratiques, que l'Éternel ne soutiendrait son peuple qu'autant que celui-ci serait fidèle aux conditions de l'alliance traitée en Horeb. Si l'on voulait donc

avoir en l'Éternel un allié invincible, il fallait observer avec soin la loi qu'il avait donnée. Les prophètes de Jéhovah ne cessaient de le répéter. Mais c'est en vain qu'ils annonçaient que l'impiété, l'idolâtrie et les vices du peuple attireraient à la fin un orage terrible sur la maison d'Israël. Quand la foule se troublait à ces menaces, les prophètes de mensonge dissipaient ses craintes, en lui rappelant qu'Israël était le peuple élu de Dieu. Comment serait-il possible, s'écriaient-ils, que la maison de l'Éternel devînt semblable à Scilo, et que la ville sainte fût désolée et réduite en un désert[1]? « J'ai » eu un songe; j'ai eu un songe, répétaient-ils sans » cesse. L'Éternel l'a dit; vous serez heureux. Il » ne vous arrivera point de mal[2]. »

Dès le principe, les hommes de Dieu avaient donné aux rois de Juda le conseil salutaire de se tenir à l'écart, et de ne prendre parti ni pour l'Égypte ni pour Babylone. Cette neutralité était peut-être difficile; elle n'était pas absolument impossible. l'Égypte et l'Assyrie pouvaient vider leurs différends sans envahir la Judée. Pharaon Néco le reconnut lui-même, quand il fit dire à Josias, qui prétendait arrêter sa marche : « Qu'y a-t-il entre » moi et toi, roi de Juda? Ce n'est pas à toi que j'en

[1] *Jérémie*, XIX-XX, 6; XXVI, 9.
[2] *Ibid.*, XXIII, 17, 25, 31.

» veux aujourd'hui, mais à une maison qui me fait » la guerre[1]. »

Ce qui est certain, c'est que les rois de Juda ouvrirent eux-mêmes leur pays aux Assyriens, en réclamant leurs secours contre la ligue des rois d'Israël et de Damas[2]. Le résultat de cette politique imprudente fut qu'au lieu de deux petits princes auxquels il pouvait tenir tête, Juda eut à compter avec un puissant monarque, dont il fut bientôt le tributaire, et qui, ainsi que le fait remarquer l'auteur du second livre des Chroniques, l'opprima, bien loin de le rendre plus fort[3].

Dès ce moment, la ligne de conduite des rois de Juda semblait toute tracée. Il fallait subir, de crainte de plus grands malheurs, la domination des Assyriens et ensuite celle des Chaldéens, qui prétendirent succéder aux droits de ceux-ci sur la Judée. Telle était l'opinion des hommes de Dieu. Ce ne fut pas celle des rois. Ils crurent pouvoir s'affranchir du joug des Babyloniens en s'appuyant sur l'Égypte[4]; ils s'engagèrent ainsi dans la politique compromettante qui avait déjà perdu le royaume d'Israël, et qui devait finir par amener la ruine du

[1] 2 *Chron.*, xxxv, 21.
[2] 2 *Rois*, xvi, 7; 2 *Chron.*, xxviii, 16.
[3] 2 *Chron.*, xxviii, 20.
[4] 2 *Rois*, xvii, 21.

royaume du midi. Les prophètes en signalèrent en vain les dangers.

Soumise à l'Égypte, la Judée courait le risque d'être absorbée et de n'être plus qu'une province de l'empire des Pharaons. Sous la domination des Chaldéens, elle conservait sa nationalité au prix d'un tribut annuel plus ou moins onéreux, et par conséquent son indépendance intérieure, c'est-à-dire ses lois, ses mœurs, son culte. L'envoyé de Sennachérib avait représenté à Ezéchias que l'Égypte était un roseau qui se briserait sous la main qui s'appuierait sur elle, et qui la blesserait [1]. Les hommes de Dieu en étaient convaincus [2], et il faut ajouter qu'il y avait à Jérusalem un parti qui partageait leur sentiment [3]. Et cependant, en soutenant une politique qui pouvait seule prévenir la ruine complète de la maison de Jacob, les prophètes semblaient, aux yeux de la foule, des ennemis de l'indépendance nationale, peut-être des traîtres vendus aux rois de Babylone [4]. Cette accusation ne leur fut pas épargnée.

Les faux prophètes appuyaient vivement l'alliance égyptienne, probablement parce qu'elle entrait dans les vues des rois de Juda et qu'elle flattait l'orgueil

[1] 2 *Rois*, XVIII, 21; *Esaïe*, XXXVI, 6.
[2] *Esaïe*, XXX, XXXI, 1-8; *Ezéch.*, XXIX, 6-8.
[3] Knobel, *Der Prophetismus der Hebræer*, t. II, p. 239.
[4] *Jérémie*, XXVII, 12-15.

national du peuple, qui la croyait nécessaire pour reconquérir l'indépendance. Même au moment où le royaume de Juda est sous la plus complète dépendance des Chaldéens, ils s'écrient avec la plus étonnante assurance : « Il n'y a rien à craindre du roi » de Babylone, vous ne lui serez point assujettis[1]. » Et cependant le roi sous le règne duquel se tenaient ces discours ne devait la couronne qu'à Nabucadnezar; son prédécesseur était captif à Babylone, et l'élite de la population avait été déportée sur les bords de l'Euphrate[2]. Les faux prophètes ne doutent de rien. « Voici ce que dit l'Éternel, le souverain des » cieux, le Dieu d'Israël, annonce l'un d'eux au » peuple : Je briserai le joug de Babylone; dans deux » ans, je ferai rapporter en ce lieu tous les vases du » temple de l'Éternel, que Nabucadnezar a emportés à Babylone. Je ferai revenir Jeconyah, fils de » Jojakim, roi de Juda, et avec lui tous les captifs » transportés de Juda à Babylone. Car, a dit l'Éternel, je briserai le joug du roi de Babylone[3]. »

Que pouvait faire le peuple au milieu de ces prédictions et de ces enseignements contradictoires? Il voyait des deux côtés des prophètes prétendant également parler au nom de l'Éternel, se donnant

[1] *Jérémie*, XXVII, 14 et 15.
[2] 2 *Rois*, XXIV, 11-16; 2 *Chron.*, XXXVI, 9 et 10.
[3] *Jérémie*, XXVIII, 2-9; Dahler, *Jérémie*, *trad.*, t. I, p. 57, 93, 119, 211, 212, 241.

au même titre pour ses envoyés, et, ce qui était le plus fâcheux, s'excommuniant mutuellement et se traitant les uns les autres de prophètes de mensonge[1]. On sait depuis longtemps de quel côté était la vérité. Il n'était pas facile alors de le discerner, et, dans son embarras, le peuple se rangeait, comme c'est l'ordinaire, du côté de ceux qui flattaient ses préjugés et sa vanité nationale.

Ces luttes entre les prophètes eurent un résultat encore plus déplorable. Les descendants de Jacob s'y habituèrent; ils finirent par les considérer comme des espèces de spectacles publics auxquels ils assistaient en amateurs presque désintéressés sur le fond même de la question débattue, et en juges plus ou moins éclairés du talent avec lequel elle était discutée. Ezéchiel nous a laissé un tableau fort piquant de la manière dont on appréciait de son temps les prophètes. Le peuple faisait de leurs discours l'objet de ses entretiens sur les places publiques et sur le seuil des maisons. Le voisin disait à son voisin, l'ami à son ami : « Venez, je vous prie, écouter quelle est la parole qui procède de l'Éternel. » Ils accouraient alors en foule autour de l'orateur sacré; se plaçant devant lui, ils écoutaient ses paroles, mais ils ne les mettaient pas en pratique. Ils en faisaient bien

[1] *Jérémie*, XXIX, 26 et 27; XXIII, 18; Dahler, *ibid.*, t. I, p. 137 et 209.

plutôt le sujet de leurs plaisanteries. Le prophète était pour eux comme un homme qui chante des airs agréables, dont la voix est belle, et qui excelle dans l'art de toucher un instrument[1].

§ 6.

Avec les prophètes du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne, il se produisit en Israël un certain ordre d'idées qui a occupé depuis ce moment une place trop considérable dans l'histoire des idées religieuses, pour qu'il soit permis de le passer sous silence: je veux parler des espérances messianiques.

Que sont à cette époque ces espérances? Demandons-le aux prophètes eux-mêmes.

On a déjà vu que les transgressions du peuple devaient être punies par son asservissement aux nations étrangères. Le législateur l'avait positivement annoncé[2]. Cette menace fut un des anathèmes que les prophètes antérieurs à la captivité de Babylone développèrent le plus fréquemment. La ruine du royaume d'Israël que l'Éternel enleva de dessus la

[1] *Ezéchiel*, XXXIII, 30-32.
[2] *Lévit.*, XXVI, 14-35.

face de la terre[1], fut à la fois une réalisation de cette sanction morale et une annonce du sort qui était réservé au royaume de Juda, s'il ne se hâtait de rentrer dans les conditions de l'alliance traitée à Horeb. Déjà du temps d'Esaïe la punition était prochaine. Jérémie fut témoin de la chute de Jérusalem. Ezéchiel vécut au milieu des Hébreux déportés dans la Babylonie.

Mais l'Éternel, qui ne veut pas la mort du pécheur, et qui lui demande seulement de se repentir, afin de pouvoir lui rendre la vie[2], l'Éternel avait déclaré aussi qu'il n'oublierait pas son peuple élu et qu'il ne l'abaisserait que pour lui faire sentir son péché[3]. Les Assyriens et les Chaldéens ne devaient être que les verges dont il se servait pour le punir de sa désobéissance, pour le forcer à rentrer en lui-même, à déplorer ses erreurs et à recourir à la miséricorde divine[4]. Il n'entrait pas dans ses vues de détruire entièrement la maison de Jacob[5].

Dès qu'Israël aura expié ses crimes, et qu'il se sera retourné avec des larmes de repentance vers son Dieu, l'Éternel se souviendra de ses compassions. Il fera lever sa lumière sur le peuple qui

1 *Amos*, IX, 8.
2 *Ezéch.*, XIX, 23.
3 *Lévit.*, XXVI, 44 et 45.
4 *Esaïe*, X, 5, 24 ; XXIX, 23 et 24.
5 *Amos*, IX, 9.

marchait dans les ténèbres et qui habitait dans le pays des ombres de la mort[1]. Il mettra en pièces le joug dont il était chargé, le bâton dont on lui frappait les épaules, la verge de son exacteur[2]. Il élèvera l'enseigne parmi les nations, au milieu desquelles les restes de son peuple seront épars; il rassemblera les Israélites qui auront été chassés, et il recueillera des quatre coins de la terre ceux de Juda qui auront été dispersés[3]. L'unité de la famille de Jacob sera rétablie; Éphraïm ne sera plus jaloux de Juda, et Juda n'opprimera plus Éphraïm[4].

Alors renaîtront les beaux jours du règne de David, de ce règne qui était resté dans le souvenir populaire comme l'idéal de la prospérité nationale. Le tabernacle de David qui était tombé sera relevé; ses brèches seront réparées; il sortira de ses ruines; il sera remis dans son ancienne splendeur[5]. Le peuple élu, ramené de la captivité, rebâtira les villes désertes, qui se repeupleront de nouveau. Les enfants de Jacob planteront des vignes et en boiront le vin; ils planteront des jardins et en mangeront les fruits[6]. L'antique fertilité de la Terre Sainte sera

1 *Esaïe*, IX, 1.
2 *Ibid.*, IX, 3; X, 27; XIV, 5.
3 *Esaïe*, XI, 11 et 12; XXVII, 13; LI, 11.
4 *Ibid.*, XI, 15; *Jérémie*, XXIII, 6.
5 *Amos*, IX, 11.
6 *Ibid.*, IX, 14.

encore augmentée[1]. Le moissonneur suivra de près le laboureur et le vendangeur, celui qui a soigné la vigne. Le vin coulera des coteaux et des montagnes[2].

La nature tout entière participera à cette rénovation. Le loup habitera avec l'agneau, et le léopard avec le chevreau; le veau, le lionceau et le bétail qu'on engraisse seront ensemble comme un pacifique troupeau; un enfant les conduira. La jeune vache paîtra avec l'ours; leurs petits auront un gîte commun; le lion mangera du fourrage comme le bœuf. L'enfant à la mamelle prendra ses ébats sur le trou de l'aspic, et l'enfant qu'on sèvre mettra la main dans le nid du basilic[3].

Les enfants d'Israël, désormais dignes du titre de peuple élu de l'Éternel, étendront au loin leur puissance[4], en même temps que la gloire et la connaissance du vrai Dieu. Ils posséderont l'Idumée et toutes les autres contrées voisines[5]; ils voleront sur les épaules des Philistins; ils s'enrichiront des dépouilles des peuples de l'Orient; les Moabites et les Ammonites leur obéiront[6]. La terre entière sera

[1] *Esaïe*, XXIX, 17; XXXV, 1, 2, 7.
[2] *Amos*, IX, 13.
[3] *Esaïe*, XI, 6-8.
[4] *Ibid.*, XIV, 2; LII, 13.
[5] *Amos*, IX, 12.
[6] *Esaïe* XI, 14; XV, 2.

remplie de la connaissance de l'Éternel, comme le fond de la mer des eaux qui le couvrent[1].

Cette grande délivrance surpassera sous tous les rapports celle de l'esclavage d'Égypte. Aussi on ne dira plus : Gloire à l'Éternel qui a fait remonter les enfants d'Israël hors du pays d'Égypte ; mais on dira : Gloire à l'Éternel qui a fait remonter et qui a ramené la postérité de la maison d'Israël du pays qui est vers l'Aquilon et de tous les pays dans lesquels il les avait dispersés[2].

Ce glorieux événement s'accomplira sous la conduite d'un héros sorti de la famille de David. A quel autre qu'à un descendant du grand roi conviendrait-il mieux de présider à la restauration définitive et glorieuse du peuple élu ? Comme David, cet enfant du miracle naîtra à Bethléhem[3]. L'esprit de l'Éternel reposera sur lui, l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de crainte de l'Éternel[4]. L'empire sera posé sur son épaule. On l'appellera l'admirable, le conseiller, le héros, le puissant, le père de l'éternité, le prince de la paix[5]. Animé de la crainte de l'Éternel, il ne jugera pas sur les apparences ; il ne con-

[1] *Esaïe*, XI, 9.
[2] *Jérémie*, XXIII, 7 et 8.
[3] *Michée*, V, 2.
[4] *Esaïe*, XI, 1 et 2.
[5] *Ibid.*, IX, 4.

damnera pas sur des ouï-dire ; mais il jugera avec droiture ; il condamnera avec justice, pour relever les débonnaires. La justice sera la ceinture de ses reins, et la fidélité la ceinture de ses flancs[1]. Toutes les nations rechercheront ce rejeton d'Isaïe, dressé pour enseigne des peuples. Son séjour ne sera que gloire[2], et il n'y aura point de fin à l'accroissement de l'empire de David et à la prospérité de son trône et de son règne[3].

Tels sont les traits essentiels des espérances messianiques des Hébreux jéhovistes au VIIIe et au VIIe siècle avant l'ère chrétienne. Ces espérances étaient-elles partagées par les Hébreux élohistes? Rien ne l'indique. Les prophètes de mensonge, ainsi que l'Ecriture sainte appelle les prophètes du monothéisme idolâtrique, ne paraissent avoir eu ni le sentiment du péché d'Israël, ni par conséquent l'espérance consolante de sa repentance et de sa glorieuse restauration. Les espérances messianiques se rattachent d'ailleurs par tant de liens étroits au mosaïsme, qu'on peut supposer avec une grande vraisemblance qu'elles ne furent propres dans l'origine qu'au petit groupe d'Israélites pieux qui continuaient la tradition mosaïque.

On donne le nom de messianiques à ces croyances,

[1] *Esaïe*, XI, 4 et 5.
[2] *Ibid.*, XI, 10.
[3] *Ibid.*, IX, 6.

parce que le Messie devait être le héros sous la conduite duquel s'accomplirait la restauration définitive du peuple élu. Mais ce héros ne s'appelle pas encore le Messie dans les prophètes hébreux, pas plus dans ceux qui vécurent après le retour de l'exil que dans ceux qui exercèrent leur ministère avant la captivité de Babylone. Il ne s'agit encore pour eux que d'un descendant de David, destiné à donner à la famille de Jacob un éclat et une prospérité qui ne furent pas même égalés par les beaux jours du règne du grand roi. Ce n'est que dans le livre de Daniel que le titre de Messie[1] paraît appliqué pour la première fois et dans un sens d'excellence au libérateur d'Israël, et l'on sait que ce livre ne remonte pas au delà du second siècle avant l'ère chrétienne, et que, dans le canon juif, il fait partie des hagiographes et non des écrits des prophètes.

Après avoir vu quelles furent, dans leur forme première, les espérances messianiques, il convient d'en déterminer le caractère et l'origine.

L'attente d'une ère de bonheur et de vertu à la

[1] Avant d'être appliqué dans un sens exclusif au libérateur futur du peuple élu, le nom de Messie מָשִׁיחַ (*oint*) était donné au grand prêtre (*Lévit.*, IV, 3, 5, 16), aux rois (1 *Sam.*, II, 10, 35; XII, 3, 5; *Ps.* II, 2, etc.), aux patriarches (*Ps.* CV, 15, 1 *Chron.*, XVI, 22), en général aux personnes favorisées de Dieu; c'est ainsi que Cyrus est appelé le Messie (l'oint) de Jéhovah. *Esaïe*, XLV, 1. — Gésénius, *Thesaurus*, p. 825; Munk, *La Palestine*, p. 409 *a*.

fin des temps est particulière au peuple d'Israël ; elle fut étrangère à toute l'antiquité païenne. Bauer s'abuse certainement, quand il compare les espérances messianiques des Hébreux au mythe païen de l'âge d'or. Quelques images analogues dans les descriptions poétiques du règne du Messie et dans celles du règne de Saturne, ne suffisent pas pour mettre les deux conceptions sur la même ligne. Il y a déjà cette différence immense entre elles, que la famille d'Israël renvoie à la fin des temps cette ère de prospérité et de pureté que la mythologie gréco-romaine place dans le premier âge de l'humanité. Dans la conception païenne, le monde est entraîné dans une chute de plus en plus profonde ; dans celle des prophètes, au contraire, il marche, sous la direction de Dieu, vers une complète perfection.

M. Hase ne me paraît pas mieux inspiré en mettant les espérances messianiques en parallèle soit avec la confiance inébranlable avec laquelle les Romains se croyaient appelés à l'empire du monde, soit avec les légendes allemandes du retour sur la terre des Hermann, des Othon, des Hohenstaufen et des autres héros des temps passés, pour rendre à l'empire germanique abattu la liberté, la puissance et l'unité[1]. Ces diverses vues de l'avenir se touchent

[1] Hase, *Gnosis oder evangelische Glaubenslehre*, t. III, p. 28 et 29.

sans doute en un certain point; elles sont toutes les trois des manifestations du sentiment national; mais elles diffèrent en tout le reste. Il y a entre autres, dans les espérances messianiques, une conception religieuse et morale qui ne se retrouve pas certainement, du moins au même degré, dans les croyances auxquelles M. Hase les compare.

Le parsisme, il est vrai, a sur la fin des temps des croyances entièrement analogues, pour le fond, à celles des Juifs. On ne saurait s'en étonner, quand on se rappelle les étonnantes analogies qui se rencontrent non-seulement entre le caractère des Mazdéens et celui des Hébreux, mais encore entre les conceptions religieuses et sociales de ces deux familles. J'ai expliqué ailleurs que ce fut sous l'empire de circonstances psychologiques et historiques, presque identiques, que se formèrent les doctrines eschatologiques des Parses et les espérances messianiques des descendants d'Israël[1]. Je n'ai pas à revenir ici sur cette explication; il me suffit de rappeler que bien loin d'infirmer l'opinion que je vais proposer sur l'origine des croyances hébraïques, touchant les derniers temps, elle lui donne une nouvelle force.

Les espérances messianiques ont leur raison d'être dans la nature même de la race d'Israël,

[1] *Des Doctrines religieuses des Juifs*, 2e édit., p. 322 et suiv.

dans sa religion et dans son histoire. C'est dans ces trois ordres de faits qu'il faut en chercher l'origine.

Il n'y a ni dans le Grec, ni même dans le Romain, cette ténacité à toute épreuve, qui est le trait le plus marqué du caractère hébraïque. La famille de Jacob n'a jamais perdu la foi en elle-même. Dans les circonstances les plus critiques, elle a toujours espéré, même contre toute espérance. Réduite à la dernière extrémité, loin de douter de son salut, elle rêve la domination universelle. L'histoire nous la montre presque constamment concevant les plus hautes espérances, précisément au moment qu'elle est le plus profondément humiliée. C'est ce qui arriva en particulier pour les croyances messianiques, qui grandirent dans la même proportion que s'accrut la détresse nationale.

La religion mosaïque ne favorisait pas médiocrement ces tendances. Déjà le monothéisme devait exalter l'orgueil national des Hébreux, ou du moins exciter leur mépris pour les adorateurs des faux dieux. Il était dans la nature des choses qu'un peuple qui possédait la connaissance du vrai Dieu se crût autant supérieur aux autres nations, esclaves de l'erreur, que le créateur et le maître du monde l'emporte sur des idoles de mensonge. Il y avait plus encore. Les Israélites se considéraient comme les enfants de prédilection de Dieu. C'était là une

conséquence de la nature particulière de leur religion. Le mosaïsme, on l'a vu, se présente comme une alliance entre l'Éternel et la maison de Jacob. Cette alliance, contractée déjà avec Abraham [1], puis avec Isaac et Jacob [2], et renouvelée dans les moments les plus solennels de l'histoire du peuple hébreu, sur le mont Horeb, avec Moïse, traitant au nom de la nation tout entière [3] ; avec David, l'élu de l'Éternel [4] ; avec Ezéchias, en présence des sacrificateurs et des lévites [5] ; dans le temple avec Josias, entouré des pères de famille de Juda [6], cette alliance, Jéhovah a juré de ne l'enfreindre jamais [7]. Il a déclaré à Israël qu'il l'a choisi pour lui être un peuple précieux, à l'exclusion de tous les autres peuples de la terre [8] ; il lui a donné des marques réitérées de son amour et de sa protection dans mille circonstances difficiles [9]. Comment la famille de Jacob douterait-elle de sa supériorité ? Comment n'aurait-elle pas confiance en elle-même ?

Et cependant, à partir de la fin du règne de Sa-

1 *Genèse*, XV, 18 ; XVII, 2.
2 *Ibid.*, XXVI, 3-5 ; XXVIII, 13-16 ; XXXV, 9-13.
3 *Exode*, XXIV, 27 ; *Deut.*, V, 2.
4 *Ps.* LXXXIX, 3, 4.
5 2 *Chron.*, XXIX, 4-10.
6 2 *Rois*, XXIII, 1-3 ; 2 *Chron.*, XXXIV, 31.
7 *Juges*, II, 1 ; *Deut.*, VII, 8 ; *Ps.* CV, 8 ; CVI, 45.
8 *Ps.* CXXXV, 4 ; *Esaïe*, XLI, 8 ; *Jér.*, X, 16 ; *Malach.*, 1, 2.
9 *Deut.*, VII, 6-8 ; *Ps.* VII, 4 et 5.

lomon, elle est entraînée dans une décadence de plus en plus profonde. Elle se divise en deux fractions ennemies ; elle gémit sous des rois cruels, impies, sans intelligence ; elle est battue, pillée, foulée par les peuplades voisines. Ces désastres sont-ils le signe d'une ruine prochaine ? Dieu aurait-il donc oublié ses enfants ?

Ce fut alors que les calamités toujours croissantes forcèrent les pieux Israélites à placer dans l'avenir la réalisation des promesses de l'Éternel. « Le Dieu » fort n'est pas homme pour mentir[1]. » Il a promis de sauver son peuple, de le bénir, de l'élever éternellement[2], et il le fera. « Quand mon père et ma » mère m'abandonneraient, toutefois l'Éternel me » recueillera[3], » telle est la ferme confiance de l'Israélite. Il sait que Jéhovah ne violera pas son alliance, qu'il ne retirera aucune des promesses sorties de ses lèvres[4]. Et ce qui le rassure encore, c'est qu'il n'ignore pas la cause des maux qui affligent la postérité de Jacob, et qu'il en connaît le remède. Israël a violé les clauses essentielles de l'alliance ; il a abandonné l'Éternel pour courir après les dieux des nations étrangères. Son infidélité doit être punie. Et maintenant il expie ses erreurs et ses transgres-

[1] *Nomb.*, XXIII, 29.
[2] *Ps.* XXVIII, 9 ; LXXXIX, 33-35.
[3] *Ps.* XXVII, 10.
[4] *Ps.* LXXXIX, 34.

sions[1]. Les peuples qui le frappent, qui le dépouillent, qui l'emmènent en esclavage, ne sont que les instruments de la juste colère de Dieu[2]. Mais ces châtiments porteront instruction. Ils auront pour effet de forcer Israël à reconnaître ses fautes, à s'en repentir, à demander grâce[3]. Et alors l'Éternel aura compassion de ceux qu'il avait affligés ; il les consolera[4] ; il dira à celui qui avait cessé d'être son peuple : « Tu es mon peuple, » et le peuple lui dira de son côté : « Tu es mon Dieu[5]. » Cette heureuse réconciliation sera pour la maison de Jacob le point de départ d'une ère nouvelle, d'une ère de prospérité et de sainteté, de victoire et de domination sur tous les peuples de la terre, d'une ère, en un mot, qui sera témoin de l'accomplissement des promesses faites autrefois par Dieu à Abraham, à Moïse, à David, à tous ses fidèles serviteurs.

C'est ainsi que se forma en Israël cet ensemble de croyances que l'on désigne sous le nom d'espérances messianiques. S'il pouvait rester encore le moindre doute sur cette origine, les deux faits suivants le dissiperaient irrévocablement.

1 *Ps.* LXXXIX, 30-32.
2 *Esaïe*, VII, 17, 18; XIII, 3-6; *Jérémie*, XXII, 7; *Habac.*, 1, 6, etc.
3 *Osée*, II, 6-17; IV, 5.
4 *Esaïe*, LXIX, 13-20.
5 *Osée*, II, 23; VI, 1-3; XIV, 1-8; *Ps.* LXXXIX, 20-36.

Premièrement, les espérances messianiques ne prirent naissance qu'à l'époque de la décadence de la famille d'Israël. La forme même sous laquelle elles sont présentées prouve, comme le fait remarquer M. Ewald, qu'elles sont postérieures au règne de David[1]. Et, en effet, elles supposent toutes qu'un nouveau David ramènera au milieu du peuple rassemblé des quatre coins de la terre, la splendeur, la gloire, la piété et la prospérité des anciens jours, et étendra, avec la connaissance du Dieu d'Israël, sa domination sur toutes les nations du monde. Le règne du grand roi était resté dans le souvenir des Israélites comme une époque bénie ; il était devenu pour eux l'idéal de la théocratie. C'est sur cet idéal que se modèlent les espérances messianiques. L'objet des vœux et de l'attente du pieux Israélite, c'est le retour de ces jours de bonheur et de fidélité à la loi de l'Éternel. On a là une indication irrécusable du moment qui vit naître l'espoir d'un rétablissement glorieux de la postérité d'Abraham. On peut ajouter encore que le rêve d'un avenir prospère n'est possible que dans une époque de longues calamités, et ce ne fut qu'après la séparation du royaume de David en deux royaumes rivaux, qu'une adversité soutenue devint le partage des enfants d'Israël.

En second lieu, les espérances messianiques n'ap-

[1] Ewald, *Geschichte des Volks Israël*, t. III, p. 429, note 1.

paraissent pas d'abord dans toute leur perfection. Limitées, à leur origine, à l'attente d'un digne successeur de David, elles s'étendent peu à peu, par une sorte d'évolution logique, sur le champ tout entier de la vie religieuse et sociale [1]. Le développement n'en est pas encore complet dans les prophètes. Ils en léguèrent le tableau inachevé à la synagogue. Les docteurs de la loi y ajoutèrent les derniers traits.

Sous le règne de Jéroboam, les désirs et les espérances des hommes pieux d'Israël ne vont pas au delà du rétablissement de l'unité de la nation sous le sceptre d'un descendant de David [2]. L'attente d'une ère de prospérité ne se rencontre décidément que dans Joël [3], au VIIIe siècle environ avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire à une époque de désolation et d'abaissement pour la famille d'Israël tout entière. Au fléau de la famine est venu se joindre le fléau de la guerre ; les deux royaumes d'Israël et de Juda se déchirent mutuellement dans des luttes continuelles, quand ils devraient se réunir contre l'ennemi commun, le roi de Syrie, qui les bat l'un après l'autre, les pille, les ruine et leur enlève toutes les places frontières [4]. Il n'est pas cependant

[1] Nœldeke, *Die alttestamentl. Literatur*, p. 204.
[2] 1 *Rois*, XIII, 2 ; XI, 39.
[3] *Joël*, II, 18 et suiv. ; III, 7 et suiv. ; 2 *Rois*, XIV, 26 et 27.
[4] 2 *Rois*, X, 32 et 33 ; XII, 17, 18 ; XIII, 3 : XIV, 11-14.

encore question de Messie, dans le sens propre du mot.

Ce n'est que plus tard, quand la détresse est à son comble, quand le salut semble tout à fait désespéré, qu'il est parlé d'un libérateur extraordinaire que Dieu fera naître de la race de David. Le premier prophète qui en fait mention est Michée. Dans le tableau qu'il trace d'une théocratie idéale qui durera à jamais[1], et qui réunira les différentes fractions de la famille de Jacob en un seul peuple[2], sous la direction suprême de Jéhovah[3], il attribue la délivrance d'Israël à un dominateur[4], dont la race remonte à la plus haute antiquité[5] et qui doit naître à Bethléhem, là même où le roi David avait reçu le jour[6]. C'est ce vainqueur qui assurera aux descendants de Jacob une paix éternelle, une prospérité sans limites[7] et l'empire sur les autres nations[8].

Plus tard les espérances messianiques furent considérablement développées, principalement dans la partie qui en était encore la moins bien déterminée; je veux parler de ce qui concerne la personne et

[1] *Michée*, v, 7 et suiv.
[2] *Ibid.*, IV, 6, 7, 12; II, 12.
[3] *Ibid.*, II, 13; IV, 13.
[4] *Ibid.*, IV, 10; V, 4, 5.
[5] *Ibid.*, V, 2.
[6] 1 *Samuel*, XVI, 1.
[7] *Michée*, IV, 3, 4, 6, 7; V. 4; VII, 14.
[8] *Ibid.*, IV, 3; V, 4, 8, 9; VII, 16, 17.

l'œuvre du libérateur d'Israël. Comparé aux tableaux animés que les Michée, les Ésaïe, les Jérémie, tracent de la désobéissance du peuple, des maux qu'elle leur attire, de sa repentance, de son rétablissement, de la prospérité qui en sera la suite, de l'alliance nouvelle qui succédera à l'ancienne, ce qu'ils disent du libérateur lui-même est encore vague et paraît à peine une ébauche. Ce point appelait, par conséquent, de nouveaux développements. Il les reçut des prophètes postérieurs à l'exil, et après eux, des docteurs de la loi, entre les mains desquels les espérances messianiques devinrent une christologie très-détaillée. On verra dans un moment sous quelle forme nouvelle les premiers conçurent et représentèrent le libératenr du peuple élu. Je n'ai pas à m'occuper ici des changements que cette doctrine subit dans la synagogue. Je puis ajouter toutefois que les docteurs de la loi rendirent de plus en plus idéale et surnaturelle la personne du Messie et entourèrent son avénement et son œuvre de circonstances de plus en plus extraordinaires.

§ 7.

Le prophétisme se survécut à lui-même. Au retour de la captivité de Babylone, sa tâche était ac-

complie. Du moment que le mosaïsme, du moins dans ce qu'il avait encore d'applicable, était sauvé, et avec lui la nationalité israélite, il n'avait plus rien à faire sur la scène du monde. Les grandes institutions ne disparaissent pas cependant aussitôt qu'elles cessent d'avoir une utilité réelle ; elles ne finissent que peu à peu, en s'affaissant graduellement sur elles-mêmes. C'est ce qui arriva au prophétisme en Israël. Les prophètes qui vécurent depuis le retour de la captivité jusqu'à Esdras [1], n'ont presque plus rien de ce qui constitue l'esprit et le caractère de ceux des époques précédentes.

La différence est déjà sensible dans la forme du discours. Les prophéties d'Haggée manquent de verve et d'élan ; elles trahissent une certaine difficulté à manier la langue. Zacharie, qui entra dans la carrière du prophétisme seulement quelques mois après Haggée, ne fait pas preuve d'une plus grande habileté dans l'art d'écrire. Il affectionne le langage symbolique, dont le goût semble s'être répandu parmi les Hébreux pendant leur séjour dans la Babylonie, et auquel Ezéchiel avait, pour ainsi dire, donné droit de cité dans la littérature hébraïque ;

[1] Il paraît que les prophètes furent nombreux longtemps encore après le retour de la captivité de Babylone; c'est du moins ce qu'on peut conclure de quelques passages des écrivains de cette époque. *Zacharie*, VII, 2 et 3; VIII, 9; Ewald, *Gesch. des Volks Israël*, t. IV, p. 114. Nous n'avons des écrits que de trois d'entre eux, Haggée, Zacharie et Malachie.

mais ses allégories, entassées les unes sur les autres, manquent d'ampleur et de développement, et, ce qui est pis, elles sont à la fois obscures et sans originalité. Malachie est, en somme, supérieur à Haggée et à Zacharie, sans atteindre cependant à la hauteur des anciens prophètes. M. Ewald fait observer que la manière dont il présente ses idées a quelque chose de scolastique et ne rappelle guère l'éloquence populaire et animée des Michée, des Amos et des Esaïe[1]. Il faut ajouter enfin que les écrits de ces prophètes, surtout ceux de Zacharie, le plus fécond des trois, sont pleins de réminiscences des ouvrages antérieurs[2].

Ce n'est pas cependant à ces traits qu'il convient de s'arrêter ; il suffit de les signaler comme signes évidents d'une décadence bien marquée du prophétisme. Il faut regarder avant tout au caractère général de ces prophètes. Or, ce caractère forme un contraste frappant avec celui des prophètes de l'époque précédente. Tandis que ceux-ci ne donnent qu'une importance tout à fait secondaire à la partie cérémonielle de la loi, Haggée, Zacharie et Malachie insistent fortement sur la nécessité d'en

[1] Ewald, *Die prophet. Bücher*, t. I, p. 542; Eichhorn, *Einleit. ins alte Testam.*, § 610; de Wette, *Einleit. in das alte Test.*, p. 369, 378.

[2] On peut voir le tableau de ces imitations dans Eichhorn, *ibid.*, t. III, p. 329 et 330, et dans de Wette, *ibid.*, p. 372 et 374.

remplir toutes les prescriptions. Si les cieux se sont fermés, si la terre a retenu ses fruits, si l'Éternel a appelé la sécheresse sur la plaine, sur la montagne, sur le froment, sur le vin, sur l'huile, sur tout ce que le sol produit, ce n'est point, comme l'auraient dit Michée, Esaïe et Jérémie, à cause de la dureté du cœur du peuple, en punition de ses vices et de ses crimes ; non : Haggée ne voit dans cette calamité publique qu'un juste châtiment du peu d'empressement des Juifs à relever les murailles du temple, tandis qu'ils ont mis la plus grande hâte à se construire des maisons lambrissées[1].

L'Éternel commande sans doute encore par la voix du prophète, comme il l'avait fait auparavant par la bouche des prophètes antérieurs[2], de rechercher ce qui est droit, de ne point faire de tort à la veuve, à l'orphelin, à l'étranger, à l'affligé, de ne point nourrir de mauvaises pensées envers son frère[3]. Mais il ne commande pas avec moins d'insistance de ne présenter à l'autel que des victimes sans taches[4], d'éviter avec le soin le plus attentif les souillures légales[5], d'apporter au temple les différentes dîmes prescrites par la loi, dîmes qui sont

[1] *Haggée*, I, 4-11.
[2] *Zacharie*, VII, 7, 12.
[3] *Zacharie*, VII, 9 et 10 ; VIII, 16 et 17 ; *Malach.*, III, 5.
[4] *Malach.*, I, 6-8, 13, 14.
[5] *Haggée*, II, 11-19.

une dette contractée envers Dieu lui-même[1], de ne point s'allier par des mariages, au mépris des ordonnances mosaïques[2], avec les Moabites, les Ammonites et les autres peuples étrangers[3].

Il n'y a plus inimitié entre le sacrificateur et le prophète. Celui-ci est devenu l'aide et le soutien de celui-là. Zacharie prend avec chaleur la défense du grand prêtre Jehoschua ; il exalte la sainteté de ses fonctions. L'Éternel, dit-il, lui a confié le gouvernement de sa maison et la garde de ses parvis[4]. Il faut lui mettre sur la tête des couronnes d'or et d'argent[5]. Si Malachie reproche aux prêtres leurs transgressions[6], c'est dans l'intention de les rappeler au sentiment de la sainteté de leur caractère ; c'est surtout pour engager ceux d'entre eux qui avaient contracté des mariages avec des filles des peuples étrangers, à rompre ces alliances prohibées par la loi[7]. Car d'ailleurs « les lèvres du sacrifica- » teur gardent la science, et c'est de sa bouche » qu'il faut apprendre les prescriptions de Dieu[8]. » Ce n'est plus le prophète qui maintenant est l'en-

[1] *Malach.*, III, 8-10.
[2] *Deuter.*, XXIII, 3 et 4.
[3] *Malach.*, II, 11 et 12.
[4] *Zacharie*, III, 1-9.
[5] *Zacharie*, VII, 11.
[6] *Malach.*, II, 1-3, 8, 9.
[7] *Ibid.*, II, 11-16.
[8] *Ibid.*, II, 6 et 7.

voyé de Dieu, c'est le prêtre. Dieu a traité avec la maison de Lévi une alliance particulière, une alliance de vie et de paix[1]. C'est la première fois qu'il est question dans les livres saints de cette alliance de Dieu avec la race sacerdotale, et ce fait nouveau est un indice manifeste de la prédominance que le sacerdoce avait acquise à cette époque dans la famille d'Israël.

Comment s'était opéré ce rapprochement entre le prêtre et le prophète? Il faut en chercher les causes dans le mouvement de dévotion étroite et livrée au cérémonialisme, qui datait de Josias, et surtout dans les changements qui s'accomplirent, pendant la captivité de Babylone, dans les sentiments religieux du peuple hébreux.

Le rétablissement du culte mosaïque par Josias s'opéra sous l'influence des prêtres, et non sous celle des prophètes[2]; il eut un caractère essentiellement sacerdotal; le formalisme en fut la conséquence. Les prophètes Michée, Esaïe, Jérémie, l'avaient combattu; à partir du règne de Josias, il prit un tel développement qu'il gagna les prophètes eux-

[1] *Malach.*, II, 4 et 5.

[2] Dans le récit que fait le second livre des Rois (XXIII, 1-3) de la cérémonie dans laquelle Josias fait lire la loi devant le peuple assemblé, les prophètes ne viennent qu'après les sacrificateurs, et dans le récit que le second livre des Chroniques (XXXIV, 29-31) contient du même fait, ils ne sont pas même mentionnés.

mêmes. On ne saurait en douter, quand on voit Ezéchiel consacrer le code des lois qu'il dresse, pendant l'exil, en prévision d'une restauration prochaine de Jérusalem, presque uniquement à régler ce qui concerne le sacerdoce et le culte [1].

C'est surtout pendant la captivité de Babylone que le sacerdoce étendit son influence et se subordonna le prophétisme. Les maux sans nombre qui furent la suite de la ruine du royaume de Juda, éveillèrent dans le cœur des Israélites l'amour de leurs traditions nationales. On sait quels regrets excita la patrie absente. « Assis aux bords des fleuves de Babylone, nous y avons pleuré au souvenir de Sion. Jérusalem, si je t'oublie, que ma droite s'oublie elle-même [2]. » Tels sont les chants de tristesse que leur inspire l'exil. Ces sentiments patriotiques réveillent les sentiments religieux. Au souvenir de Jérusalem s'associe le souvenir du temple, du culte de l'Éternel, de la loi, de cette loi pour laquelle on n'avait eu que de l'indifférence dans les temps de prospérité. Ce fut une opinion générale parmi les Juifs déportés de la Babylonie, que la grande catastrophe qui les avait frappés était en punition méritée de leur infidélité aux commandements de l'Éternel [3]. Cette conviction

[1] *Ezéchiel*, XL-XLVIII.
[2] *Ps.* CXXXVII, 1 et 5.
[3] Cœlln, *Biblische Theologie*, t. I, p. 343 et 344.

passa alors des prophètes, qui en avaient fait presque constamment le thème de leurs exhortations, à la nation tout entière.

Comme il arrive toujours dans les grands mouvements populaires, la réaction qui se produisit sous ces impressions diverses fut poussée jusqu'à l'excès. A l'indifférence séculaire pour la législation nationale, succéda un attachement qui manqua à la fois de mesure et d'intelligence. Au lieu d'arrêter leur attention sur ce qui faisait le fond et l'essence même de la loi, sur ce monothéisme spiritualiste que Moïse le premier avait annoncé, et qui avait inspiré l'éloquence des prophètes, les Israélites, à l'imitation de Josias, ne sachant pas dégager l'esprit de leurs traditions religieuses des formes antiques sous lesquelles il s'était produit, s'attachèrent aux détails, aux descriptions cérémonielles, aux pratiques de tous genres qu'elles recommandaient. Il arriva de là que le culte lévitique et par conséquent aussi le sacerdoce qui en était chargé, prirent à leurs yeux une importance exagérée. Le prêtre se trouva ainsi porté, par la marche même des choses, à la tête de la nation.

On peut supposer avec quelque vraisemblance que la caste sacerdotale donna la première l'exemple de cette révolution dévote. Elle avait perdu plus que toutes les autres classes de la famille d'Israël, à la déportation dans des contrées lointaines.

Son seul prestige, elle le devait à ses fonctions, et elle ne pouvait les exercer que dans le temple de Jérusalem. Le grand désastre qui venait de frapper toute la nation dut inspirer au prêtre, plus encore qu'aux autres exilés, de sérieuses réflexions, et faire naître en lui des sentiments nouveaux sur la mission religieuse qu'il avait à remplir au milieu des familles déportées.

Il est plus probable encore que le sacerdoce devint en ce moment le centre de tous les débris d'Israël. Une tradition conservée par le Talmud, attribue aux exilés qui avaient accompagné le roi Jojakin, la fondation d'une synagogue, bâtie avec des pierres apportées de Terre Sainte[1]. Le fond de cette légende, si on la prend du moins dans un sens métaphorique, n'a rien d'invraisemblable. Des réunions de prières durent s'organiser de bonne heure dans les nouveaux établissements ; les prêtres furent naturellement appelés à les présider; et comme c'est dans ces assemblées que pouvait seulement se manifester ce qui restait de vie nationale au milieu des malheureux déportés, le sacerdoce en devint l'âme.

Il faut admettre encore qu'à mesure qu'on se rattacha plus étroitement aux traditions antiques, on dut éprouver le besoin de les connaître mieux.

[1] Munck, *La Palestine*, p. 458, note 2.

Les prêtres étaient les gardiens de la loi ; elle était déposée entre leurs mains ; ils en étaient dans certains cas les interprètes[1]. C'est à eux qu'on s'adressa pour savoir ce qu'elle permettait et ce qu'elle défendait[2]. Les circonstances autant pour le moins que leurs propres sentiments religieux, les obligèrent en conséquence à faire de leur législation nationale l'objet d'une étude suivie. Esdras ne fut pas certainement le seul membre du sacerdoce qui méritât le titre de docteur de la loi. Cette étude fut dans tous les cas une chose nouvelle en Israël. Provoquée par les modifications qui venaient de s'accomplir dans les idées et dans la position des Juifs, elle révèle un état des esprits tout différent de celui qui avait donné naissance au prophétisme, en même temps qu'elle nous fait prévoir que la direction morale de la nation, qui lui avait été confiée jusqu'à ce moment, va passer en d'autres mains.

La diffusion des croyances monothéistes dans la maison d'Israël, la fidélité aux prescriptions mosaïques qui prenait chaque jour des proportions plus considérables, et la piété, telle du moins qu'on l'entendait alors, qui devenait générale, rendaient le ministère prophétique de moins en moins néces-

[1] *Deutér.*, XVII, 8-14 ; XXI, 5 ; 2 *Chron.*, XVII, 9.
[2] *Ezéchiel*, XLIV, 23 ; *Malach.*, II, 5-7.

saire et lui enlevaient son antique importance. Après les changements qui s'étaient opérés dans les esprits, le but qu'il poursuivait était atteint, autant du moins que les circonstances le permettaient; sa prédication n'avait plus de raison d'être; il ne restait au prophète qu'à seconder les efforts du prêtre et du docteur de la loi, jusqu'à ce qu'il fût entièrement absorbé par eux.

C'est ainsi que, par l'effet des événements, le prophétisme se trouva rattaché ou, pour mieux dire, subordonné au sacerdoce, et que, par la marche même des choses, il dut céder la place aux docteurs de la loi. Avait-il lui-même la conscience de la position nouvelle qui lui était faite? On serait tenté de le croire, quand on entend Ezéchiel, vingt-cinq ans après la ruine de Jérusalem, déclarer que désormais les sacrificateurs enseigneront au peuple à distinguer la chose sainte de la chose profane, ce qui est souillé de ce qui est pur[1].

Le caractère sacerdotal que revêt en ce moment le prophétisme, ne se montre pas uniquement dans son attachement aux cérémonies et aux prescriptions légales, et dans son dévouement à la caste des prêtres. Il se manifeste encore dans la forme nouvelle sous laquelle il représente le Messie. Jusqu'alors le futur libérateur d'Israël avait été dépeint

[1] *Ezéchiel*, XLIV, 23.

comme un descendant de David, destiné à relever son trône, et à régner sur le monde entier, après avoir vaincu les nations étrangères et assuré la prédominance au peuple élu. Cet idéal change après le retour de la captivité de Babylone. Son rôle de héros victorieux s'amoindrit. A l'épée dont les prophètes antérieurs l'avaient armé, Haggée, Zacharie et Malachie, suivant sans doute les tendances générales de leur temps, sont tentés de substituer l'encensoir. Le Messie est bien encore un roi ; mais à côté de lui siége le sacrificateur ; le roi et le sacrificateur sont les deux branches d'olivier qui s'élèvent de chaque côté du chandelier d'or[1], les deux enfants de l'onction qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre[2]. Zacharie repousse bien loin tout l'appareil belliqueux dont le libérateur d'Israël avait été entouré auparavant. « Ce n'est point par armée, ni par force, mais c'est par mon esprit, fait-il dire à l'Éternel, que la délivrance s'accomplira[3]. » Et plus tard Malachie parlera du Messie comme du messager de l'alliance qui vient purifier les fils de Lévi[4].

D'où vient cette transformation, sinon d'une tendance sacerdotale qui fut constamment étrangère

[1] *Zacharie*, IV, 2 et 3, 11 et 12.
[2] *Ibid.*, IV, 13 et 14.
[3] *Ibid.*, IV, 6.
[4] *Malach.*, III, 2 et 3.

aux prophètes antérieurs à la captivité de Babylone, et qui domine dans ceux qui assistèrent à la restauration de Jérusalem? L'Église militante des Amos, des Michée, des Esaïe, a fait place à une Église organisée selon le cœur des enfants de Lévi; chacune d'elles a fait le libérateur à son image.

Une différence plus considérable encore semble séparer, sur le sujet du Messie, les nouveaux prophètes des anciens. Tandis que ceux-ci renvoient à une époque future indéterminée l'avénement du libérateur, ceux-là paraissent considérer le retour de la captivité de Babylone comme le commencement de la réalisation des espérances messianiques. Tout ce qui avait été prédit de la punition des crimes de la famille d'Israël et de la dispersion de ses enfants parmi les nations, de sa repentance, de son pardon et de son rappel dans la Terre Sainte, tout cela ne s'est-il pas accompli[1]? Les descendants de Jacob se sont convertis à l'Éternel, et l'Eternel, de son côté, se souvenant de ses gratuités, les a recueillis du milieu des peuples parmi lesquels ils avaient été dispersés. Il est vrai qu'une partie de la tribu de Juda est revenue seule à Jérusalem; mais Zacharie, s'appuyant sur les prédictions antiques[2], attend la délivrance prochaine des Israélites du nord[3]. L'Éternel ramènera bientôt, s'il faut l'en

[1] *Zacharie*, I, 6.
[2] *Osée*, I, 15; III, 5; XIV, 4-8.
[3] *Zacharie*, VIII, 13.

croire, la maison de Joseph[1]; Ephraïm va être associé à Juda[2].

Ce retour de la faveur divine se reconnaît encore à d'autres signes. Le temple se relève de ses ruines. Ce n'est toutefois qu'un faible commencement[3], presque rien en comparaison de la magnificence de l'ancien sanctuaire[4]; mais que le peuple se fortifie et travaille; l'Éternel des armées est avec lui[5]; les mains de Zorobabel l'achèveront[6], et la gloire de cette dernière maison éclipsera celle de la première[7]. Enfin, l'alliance ancienne est renouvelée; l'esprit de Dieu est au milieu de la famille d'Israël[8]. Elle sera désormais pour l'Éternel un peuple, et l'Éternel sera pour elle un Dieu[9]. Ces heureux événements ne sont-ils pas les premières manifestations de l'ère de gloire et de bonheur promise à la race de Jacob? L'heure de l'accomplissement des anciennes prophéties n'a-t-elle pas sonné déjà?

Et, en effet, les temps messianiques sont arrivés. L'Éternel va étendre sa main sur les nations qui ont

[1] *Zacharie*, x, 6-12.
[2] *Ibid.*, IX, 10, 13; VIII, 7, 8.
[3] *Ibid.*, IV, 9, 10.
[4] *Haggée*, II, 3.
[5] *Ibid*, II, 4.
[6] *Zacharie*, IV, 9 et 10.
[7] *Haggée*, II, 7 et 9.
[8] *Zacharie*, I, 16 et 17; *Haggée*, II, 5.
[9] *Ibid.*, VIII, 8.

pillé son peuple élu ; il va les asservir à son tour à ceux qui avaient été leurs esclaves[1]. Désormais ces nations viendront de tous les points de la terre pour chercher l'Éternel et pour l'implorer[2] ; elles viendront avec ce qu'elles ont de plus précieux, pour lui en faire hommage dans sa maison[3]. Chaque Juif sera entouré de dix hommes des pays étrangers, qui, saisissant le bas de sa robe, lui diront : « Permettez que nous vous suivions, car nous avons appris que Dieu est avec vous[4]. » La maison de Juda et celle d'Israël, qui avaient été en malédiction parmi les nations, seront dès ce moment une bénédiction pour la terre entière[5].

En même temps, les quatre jeûnes de l'année vont être transformés, pour la maison de Juda, en des jours de joie et d'allégresse, en des fêtes solennelles de réjouissance[6]. Maintenant que l'Éternel ne sera plus pour ceux qui ont survécu aux désastres de la nation, tel qu'il avait été dans les jours qui venaient de s'écouler, on sèmera en paix ; la vigne rendra son fruit ; la terre portera ses productions ; les cieux donneront leur rosée[7]. Chacun in-

[1] *Zacharie*, I, 15 ; II, 4, 8, 9, 13 ; XII, 9 ; *Haggée*, II, 22.
[2] *Ibid.*, VIII, 20-22.
[3] *Haggée*, II, 7.
[4] *Zacharie*, VIII, 23.
[5] *Ibid.*, VIII, 13.
[6] *Ibid.*, VIII, 19.
[7] *Ibid.*, VIII, 11 et 12.

vitera son prochain sous sa vigne et sous son figuier[1].

Ce n'est pas dans un avenir lointain que ces glorieux événements doivent se passer; non, c'est dans ces jours mêmes, dit Zacharie. « Si autrefois, fait-il dire à Dieu, j'ai songé à vous faire du mal, quand vos pères m'avaient irrité, en ces jours je songe de nouveau à faire du bien à Jérusalem et à la maison de Juda[2]. Maintenant je ne serai plus comme auparavant pour le reste de ce peuple[3]. » Ce rejeton de la race de David qui devait relever la maison d'Israël, est déjà venu[4]. Haggée et Zacharie le virent évidemment dans la personne de Zorobabel, qui appartenait en effet à la famille du grand roi[5]. « Il est le serviteur de l'Éternel, dit le premier de ces deux prophètes; Jéhovah l'a choisi; il le placera comme un sceau[6], » sans doute sur l'œuvre de la restauration du peuple élu, pour indiquer qu'elle est définitive. Zacharie ne cesse de célébrer le pieux héros dont les mains ont fondé la maison de l'Éternel et en achèveront la construction[7]. Devant lui tomberont tous les obstacles. « Qu'es-tu, grande

[1] *Zacharie*, III, 10.
[2] *Ibid.*, VIII, 14 et 15.
[3] *Ibid.*, VIII, 11.
[4] Cœlln, *Bibl. Theolog.*, t. I, p. 480; Ewald, *Geschichte des Volks Israël*, t. IV, p. 117 et 118.
[5] 1 *Chron.*, III, 19.
[6] *Haggée*, II, 23.
[7] *Zacharie*, IV, 9.

montagne, devant Zorobabel? une plaine[1]. » Ce Zorobabel qui bâtit le temple de l'Éternel est le véritable rejeton[2]. « Il portera la majesté; il sera assis en dominateur sur le trône; le sacrificateur sera à côté de lui sur le trône; un conseil de paix sera entre eux deux[3]. » Zorobabel et Jehoschoua, le descendant de David et le grand sacrificateur, sont les deux hommes de la situation. Par leurs efforts réunis, ils rétabliront le peuple élu[4].

Il est facile de comprendre comment ces espérances s'emparèrent des cœurs des prophètes, aux premiers moments de la restauration de Jérusalem et du temple, après que la famille d'Israël avait traversé de si grands désastres. En voyant le peuple élu rendu à sa patrie, et le culte de l'Éternel rétabli, on crut que toutes les promesses annoncées par les anciens hommes de Dieu allaient immédiatement se réaliser. Un descendant de David était à la tête de la colonie naissante: pouvait-on douter qu'il ne fût appelé à remplir les antiques prédictions?

Ce n'était là cependant que des illusions; la triste réalité ne tarda pas à les dissiper. Le rétablissement

[1] *Zacharie*, IV, 7. La Bible de Cahen donne une explication très-satisfaisante de ces passages métaphoriques. T. XII, p. 143.

[2] *Ibid.*, VI, 12.

[3] *Ibid.*, VI, 13.

[4] *Haggée*, I, 14; *Zach.*, IV, 3, 14; *Bible de Cahen*, t. XII, p. 143 et 144.

de la nation juive n'eut pas cet éclat qu'on en avait attendu. Les travaux languirent ; la construction du temple n'avança que lentement, à travers de nombreuses interruptions ; les mœurs publiques ne furent pas meilleures qu'auparavant ; la misère et la souffrance devinrent le partage du plus grand nombre de ceux que le zèle religieux avait ramenés dans la Terre Sainte. Les enfants d'Éphraïm ne vinrent pas joindre leurs cœurs et leurs bras à ceux de leurs frères de Juda. Le polythéisme et l'idolâtrie étaient, il est vrai, bannis pour toujours du milieu du peuple élu ; mais les jours du Messie n'étaient pas encore arrivés ; il ne pouvait rester là-dessus le moindre doute. Un demi-siècle environ après Haggée et Zacharie, Malachie ne partage plus leurs espérances ; il renvoie de nouveau dans un avenir indéterminé le grand et redoutable jour du Seigneur[1].

[1] *Malach*, IV, 1-3, 5 et 6.

FIN

TABLE

ANALYTIQUE DES MATIÈRES

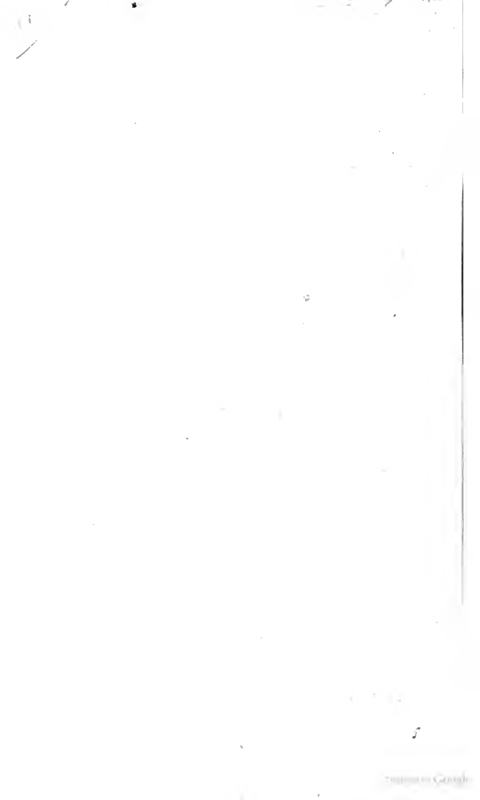
Le fonds de la législation mosaïque remonte à Moïse. Les modifications qui y furent introduites en divers temps se firent en général dans l'esprit même du mosaïsme et selon les besoins du moment. Depuis Moïse, sa législation est connue, du moins, dans ses traits essentiels, non de la masse du peuple, qu'elle ne pénétra pas de longtemps, mais d'un certain nombre d'Israélites pieux.

III. DU MOSAÏSME DEPUIS LA MORT DE JOSUÉ JUSQU'AUX DERNIERS TEMPS DE LA MONARCHIE

IV. LE PROPHÉTISME HÉBREU

FIN DE LA TABLE

Clichy. — Impr. Maurice Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.



[illegible] 49/1036

49/1034 ; 49/1035 ;

49/1020 ; 49/1021 5/3

10 Bogen



